
ROBERTO CRUZ F.
LA PRIMERA HERMENÉUTICA
EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA Y LOS ORÍGENES EN GRECIA
ACCESO ABIERTO
Herder
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

LA PRIMERA HERMENÉUTICA
El Origen de la filosofía y los orígenes en Grecia

ROBERTO CRUZ F.

LA PRIMERA HERMENÉUTICA

El Origen de la filosofía y los orígenes en Grecia

Herder uia

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

Cruz Fuentes, Roberto
La primera hermenéutica : el Origen de la filosofía y los orígenes en Grecia

1. Hermenéutica — Metodología. 2. Hermenéutica — Historia. 3. Filosofía griega. 4. Filosofía antigua. I.t.

BD 241 C78.2005

Diseño de la cubierta: Armando Hatzacorsian

Formación electrónica:
Quinta del Agua Ediciones S.A. de C.V.
www.quintadelagua.com

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar en 2005 en Impresos Enach

ISBN: 968-5807-06-X

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Herder
www.herder.com.mx

Entender a un filósofo mejor de lo que él se entendió a sí mismo ha sido ya desde Kant (A314/B370) y antes de Schleiermacher[1] fuente de polémicas para unos, y para otros utopía. Pero al abordar el primer texto filosófico de Occidente, más que entenderlo mejor, el problema es entenderlo. Porque los fragmentos 1 y 2 de Anaximandro parecerían erguirse en la historia del pensamiento como una especie de teorema de Fermat, y siempre se ha sospechado que, en lo que Ricoeur llamaría «excedente de sentido», dicen mucho más que su valor facial.

De las dos corrientes actuales de interpretación, la literalista se queda no pocas veces en la exactitud del significado de textos arrancados de su contexto vivencial, en tanto que la filosófica suele leer en ellos sus propias tesis preconcebidas. Y olvidadas del indispensable basamento sobre una fenomenología de lo físico, ambas comienzan hablando de un «Ser» que en los primeros fragmentos no aparece, con el resultado de que el Ser se habrá de seguir ocultando y «salvaguardando» de este tipo de hermenéutica. Y es que en sentido propio el Ser no puede ser objeto, ni puede definirse, aprenderse o enseñarse, ni tomarse como premisa lógica de la que puedan deducirse los entes. El Ser no lo sabemos en proposiciones; lo sabemos siendo.

[1] [...] die Rede zuerst ebensogut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber (Einleitung 18.3; p. 94).

Y siendo sabemos la *phýsis*. Pero dado que ésta, según Aristóteles, es «camino» (ὁδός) hacia la *phýsis*, el saberla es «caminar con ella» (el μετιέναι de *Met.* 1041a10, 1044b4; *EN* 1089b4 *etc.)*, y acompañar –ἀκολουθεῖν– los fenómenos, del cual parecen eco tanto el *erfahren* de Kant (*vg* A49/B66) al cual Heidegger añade el *mitgehen* (GA 58. p. 250), como nuestro familiar «investigar».[1] Acompañamiento hermenéutico en un camino que Parménides prohibió (B6.3) y al que Platón llamó «convivir y ser con lo real».[2] Μετιέναι en un ὁδός que nos constituye como *μέθ-οδος del mundo*.[3]

Al interpretar el mundo, Anaximandro hubo de interpretar a Tales, y *ante tempore* poner en práctica la norma hermenéutica fundamental que Kant esbozó como *Vergleichung der Gedanken* (A314/B370), que Coreth expresa como «introducirse en el autor» (150) y Gadamer (453) llama «fusión de horizontes». Conviviremos pues con los fundadores de la filosofía, para lo cual nos plantearemos sus preguntas y criticaremos sus respuestas desde nuestra propia «metodización» con el mundo.

La presente búsqueda echó a andar debido a una inquietud ante la inexplicada doble ruptura que en los orígenes mismos de la filosofía griega se dio entre el monismo de Anaximandro y el dualismo de Pitágoras por una parte y, por otra, entre aquél y el monismo herético de Heráclito. Ruptura que hoy se ha paliado tras la figura gris de Anaxímenes y el olvido de que tanto Pitágoras como Heráclito fueron discípulos de los milesios. Pero ya Diógenes Laercio ocultó dicha ruptura al postular para la filosofía un doble inicio, uno con Anaximandro y con Pitágoras el otro (DL I, 13). Pero, de ser así, igual podría hoy postularse un tercer inicio con Heráclito, un cuarto con Parménides, y otros tantos con cuanto pensador original haya roto el esquema escolasticista de una nítida secuencia conceptual paralela a la sucesión cronológica de autores y de escuelas. De allí

[1] *In-vestigare* es «ponerse sobre la huella» (*vestigium*).
[2] συνουσία καὶ το συζῆν περὶ το πράγμα, *Ep.* VII, 341 c.
[3] το πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς, *Met.* 984a18.

que por una parte no sea clara la relación entre pitagorismo akusmático y matemático y, por otra, no es claro todavía en qué consistió propiamente este último con sus extrañas concepciones acerca del Uno y el Dos. Pero en todo caso se trata de un intento de solución al problema con que nació la filosofía, el del Uno y los muchos que, aunque opacado, sigue vigente hasta hoy.

Pues bien, además de una exposición congruente del documento que se considera como el acta de nacimiento de la filosofía occidental, el examen de este problema ha llevado a los siguientes logros:

- Un más claro deslinde entre filosofía y mito cosmogónico, y entre filosofía y ciencia.
- La recuperación del tema de «*lo* otro» (τἄλλα), difuminado hoy día por el tema de «*el* otro».
- El descubrimiento de los primeros indicios de concepciones que por mediación del pitagorismo habrán de desembocar en la doctrina de la participación.
- Apunta también una posible solución a la tensión entre participación platónica y entelequia aristotélica.
- Un logro fundamental ha sido el de recuperar con ellos lo que he llamado «círculo ontológico trascendental» (↓235), fundamento no sólo de la analogía y la dialéctica sino de todo círculo hermenéutico.
- Esta concepción del círculo ontológico permite trazar nuevos senderos en el estudio de la Hermenéutica Primaria en que se une la hermenéutica de Mileto con la del día de hoy.

Pero no se vea en lo anterior una lista de temas ajustada a un orden metódico preestablecido antes de comenzar la búsqueda. Ni menos se le vea como catálogo de tesis que hayan de imponerse a fuerza de demostraciones estrictas, lo cual ya de entrada traicionaría la hermenéutica. Es mero registro de hallazgos que el lector hallará –o no hallará– por sí mismo en personal implicación «onto-herme-

néutica» (Caputo 159), que alguno preferiría tal vez llamar «hermenéutica pragmática»: el Ser lo ignoramos siendo, no es idea clara y distinta.

No se pretende pues la cuadratura del círculo hermenéutico ni una preceptiva para la lectura del presocrático, lo cual supondría sabidas de antemano las normas que él siguió para escribir. Es mera invitación a acompañarlo y ver si con él podemos encontrar en los orígenes al Origen y Norma de todas las normas.

Y él no se sabía presocrático, pero nosotros no podemos fingir que no somos postaristotélicos o, para esto, postcartesianos y postkantianos, lo cual, aun con la ventaja innegable de una más amplia perspectiva, trae el riesgo de subrepticiar ideas de Aristóteles o de Hegel como premisas en la interpretación de los sabios de Mileto. Por ello he de alertar al lector que, contra la práctica aceptada en obras hermenéuticas, no comienzo hablando de «análisis», ni de «horizontes», «estructuras del Ser» o «partes de la realidad», y mantengo los helenismos de *ousía* y *phýsis* porque su latinización añade matices que el griego no pretendió. Más aún, para evitar vaguedades y anacronismos restrinjo de entrada la noción de «cosa» a su más primitivo sentido –que no es presocrático– en tanto que no entiendo «símbolo» como el más exacto de los signos al modo de la lógica simbólica «hecha para acabar con el símbolo» (Ricoeur 56); ni menos lo entiendo como signo totalmente arbitrario, sino que lo tomo en el prístino sentido de sus componentes lexicales pues que con el presocrático se pretende llegar al árbitro de todo signo y de todo símbolo. Y es que los primeros filosofaron sin diccionarios de filosofía, y si hemos de metodizarlos y acompañar con ellos el mundo, no podemos sin más atribuirles semánticas que son moneda corriente en nuestros manuales.

Por otra parte, en búsqueda de la trascendencia del Lenguaje, Anaximandro hubo de atormentar la lengua con un léxico tan enrevesado que hoy exige remontar inercias milenarias en laboriosa persecución de sentidos que surgieron del uso que él hizo de los vocablos al acompañar el mundo. Al respecto, dos vocablos merecen peculiar mención: uno, el sustantivo «principio» que, contra la

costumbre inveterada, no se emplea aquí antes del cap. III.6 porque su uso no fundamentado cierra la puerta al mundo presocrático. El otro es el vocablo «ser», cuyo doble uso, sustantival y verbal, vuelve difícil comprender que la filosofía preparmenídea no hablaba de «el Ser» sino de uno de sus trascendentales hoy olvidado. Me refiero a «el Todo» cuyo ejercicio no decían como «ser» sino como «haber» en sentido existenciario (ἔχειν) que, combinado por Anaximandro con la partícula περί, no alcanza en los comentaristas la debida atención, no obstante que marcó toda la historia de la filosofía griega desde el περιέχειν hasta la ἐντελέχεια de Aristóteles y su categoría ἕξις.

Por todo ello, para la frase nuclear del πάντα περιέχει καὶ κυβερνᾷ (DK 12A10) se presenta una interpretación que, aunque habrá de chocar con traducciones ortodoxas, a la vez que permite rastrear las corrientes subterráneas que en diacronía unen nuestra interpretación con la de ellos, permite en sincronía descubrir el fondo de unidad de muchos textos griegos actualmente disparados.

Advierto también que, al igual que cualquier otro comentario, el presente inquiere acerca del estatuto y características del Origen de todo; pero al revés de otros, aquí se hace hincapié sobre el cómo de la originación de todo, la que aquí llamo *quaestio de facto* cuyo olvido ha llevado a los comentaristas a perder de vista la unidad de fondo entre filosofía aristotélica y presocrática y a la frecuente eliminación de el Por Qué último en favor de una causalidad unívoca, y echar por la borda el sentido de la entelequia.

El nombre de «primera hermenéutica» alude a los orígenes históricos de la filosofía griega. Pero, dado que su estatuto de orígenes sólo en el Origen de todas las filosofías se puede descubrir, no se presentarán teorías aisladas de la praxis hermenéutica, sino que se funden los datos históricos con lo sistemático en el planteamiento vivo de las mismas preguntas que ellos se plantearon. Porque la hermenéutica se entiende al ejercerla, y ni Tales, ni Aristóteles, ni nadie va a pensar por el lector.

* * *

Como cualquier obra que se mueve entre lo histórico y lo sistemático, la presente hubo de abrirse paso en una selva de textos eruditos con la inevitable proliferación de citas cuyo número soy el primero en resentir. Por ello me coloco en la perspectiva del lector y para aligerar la lectura he adoptado las siguientes convenciones:

- Las citas de textos clásicos se ajustan a los cánones tradicionales. Las demás se limitan al nombre del autor y número de página, dejando para la Bibliografía título y datos de edición. Si un autor aparece con varias obras, se lista en primer lugar la más citada y a partir de la segunda se las designa con un número: y así, Cornford 3, 25 significa «página 25 de la obra de Cornford listada en tercer lugar».
- Dado que la hermenéutica se mueve a la vez en varios estratos de sentido, el consecuente riesgo de confusiones exigió multiplicar las referencias cruzadas, pero para evitar la tediosa iteración del *vide supra* y *vide infra* recurro a los signos ↑ ↓ seguidos del número de página.
- A menos que se indique lo contrario, los énfasis tipográficos (subrayado, itálicas y negritas) son míos.
- He preferido no dar definiciones de los neologismos pues carecen de valor si su uso no los aclara. Por lo demás varios de ellos son más bien arcaísmos olvidados.

ABREVIATURAS

DK: Diels, Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker.*
DL: Diógenes Laercio
E-J: Eggers-Juliá, *Los presocráticos.*
Heidegger, Martin: Hw: *Holzwege*
PC: *La pregunta por la cosa.*
QM: *Qué es Metafísica*

ST : *El ser y el tiempo.*
SZ: *Sein und Zeit*
K-R: Kirk & Raven, *The presocratic philosophers.*
L-S: Lidell-Scott, *Lexicon*
S-B: Sanabria-Beuchot.
SpPh: Studies in presocratic philosophy, vol. I.
VP: Vita Pythagorae, Iamblichus.

Una palabra acerca de la transliteración:

Contra el uso de lenguas más conservadoras, el castellano no recurre a los binomios th, ph (cfr. «diptongo, método y física»), y es anómala la transliteración que algunos hacen de la χ como ch o kh (y aun a veces como j). Por ello, y por la recurrente aparición de ἔχειν y χώρα, he optado por representar la x griega con la latina x. Atavismo quizá de quien en México ve tan extraña la grafía Méjico como podría ver la de Mékhico.

* * *

Hago patente mi agradecimiento a la maestra Arcelia Maumejean por su infatigable labor en la construcción de índices, revisión de notas y preparación para la imprenta. Y sobre todo, por sus múltiples sugerencias de mejoras al texto.

Agradezco también el interés de los doctores Paul Gilbert de la Universidad Gregoriana y Mauricio Beuchot de la UNAM que leyeron el manuscrito y me hicieron indicaciones cuya huella podrán fácilmente reconocer en el texto definitivo.

Agradezco en fin a las ya numerosas generaciones de estudiantes que con sus preguntas abrieron senderos que por mí solo jamás hubiera sospechado. A todos ellos y a cuantos con los griegos han metodizado el mundo se dedica este libro con la esperanza de que se me entienda mejor que lo que me he entendido a mí mismo.

roberto.cruz@uia.mx

SINOPSIS

I

EL ORIGEN

I. LA PREGUNTA ORIGINARIA
II. MITO Y FILOSOFÍA
III. CIENCIA ¿DEL UNO O DE UNIVERSALES?
IV. HERMENÉUTICA Y MÉTODO CIENTÍFICO

La filosofía griega, que tuvo sus orígenes en el siglo VI a.C. en las costas de la actual Turquía, no comenzó con una definición de filosofía sino con una pregunta que no se explicita antes de *Fedón* (96A), y sólo se adivina cuando Heráclito en su fragmento 1 hace profesión de «decir ***cómo es que existe todo***» (φράζων ὅκως ἔχει πάντα).

Si aceptamos con Collingwood que una filosofía sólo se entiende desde la pregunta que su autor se plantea, cuando lo que se estudia no es una de tantas filosofías sino la que históricamente fue la primera, ha de examinarse también por qué fue la primera. Pero con ello la pregunta misma se vuelve borrosa, y es menester esperar a que en frase casi marginal Aristóteles nos informe que «los primeros» preguntaron por *el origen de todo.*[1] Pregunta cosmogónica que ha tenido variadas formulaciones, a saber: ¿por qué hay todo lo que hay?, ¿por qué hay algo?, ¿por qué existe el mundo? ¿por qué pasa lo que pasa? Y en versión más familiar, ¿por qué hay cosas?

I. LA PREGUNTA COSMOGÓNICA ORIGINARIA ¿POR QUÉ HAY COSAS?

Ahora bien, dado que todos los pueblos se la han planteado y la plantean incluso los niños, la pregunta no es propiedad de la

[1] Περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως (*Met.* 982b17, cfr. 983b7s).

filosofía, y es menester un detenido examen antes de indagar por qué en Mileto se volvió filosófica.

1. Característica fundamental: es pregunta última

Y de inmediato se ve que, sea o no filosófica, la indagación acerca del *Por Qué* de *todo* vuelve imposible «retroceder más allá de ella» (García-Baró 19): es pues pregunta última, no en sentido temporal ni porque venga después de toda pregunta posible, sino porque es **búsqueda de un Por qué sin por qué**.

2. Características derivadas

La reflexión sobre la ultimidad pone al descubierto una serie de características inseparables de la pregunta, a saber:

a) La pregunta última es perenne

La pregunta del Por Qué de todas las cosas no varía con las cosas, y es la misma hoy que la que planteó Tales de Mileto o, para esto, el primer hombre. La misma cuando el lector lee estas líneas que cuando se escribieron. Y es precisamente **esta perennidad la que posibilita la reflexión hermenéutica**[1] para descubrir en nosotros y por nosotros el Origen de la filosofía y, a la luz del Origen, señalar los orígenes históricos.

b) Las dos caras de la pregunta última

Por ser última, la pregunta acerca del Por Qué de todo pone en cuestión al preguntante: «El problema de la realidad implica el de

[1] En glosa al fr. 113 de Heráclito podríamos decir que la pregunta por todo es común a todos, lo cual no puede decirse de las preguntas por las totalidades parciales de la ciencia.

la relación del hombre con ella» (Burnet 9), relación ontológica que, más allá de lo meramente conceptual y objetivo, llega a la realidad del preguntante mismo, de tal manera que el «¿por qué hay?» del niño es en el fondo un «*¿por qué soy*?»,[1] aspecto éste que aquí llamaré «la cara interna de la pregunta cosmogónica» expreso por primera vez en la angustia existencial del «somos y no somos» de Heráclito (B49a).[2]

Pero surge aquí el espectro del sujetivismo, cuyo rechazo puede llevar al objetivismo y a negar la sujetividad.

c) El Por Qué de las cosas no es cosa

Lo que hay cae bajo experiencia, pero no el Por Qué de lo que hay. Y si alguien sostuviera que hay cosas «porque hubo otras cosas», cualquier niño avispado preguntaría por qué hubo esas otras; y si todavía se responde «porque antes hubo otras», nos embarcamos en el llamado «proceso al infinito», nombre elegante para lo que en realidad es indefinido proceso al «no sé qué». Respuesta penúltima para la pregunta última, ya que el antes no puede ser el por qué último del antes, ni el otro puede ser el por qué último del otro.

Así que, aunque jamás temáticamente formulado, el genuino planteamiento de la pregunta lleva implícito que *el origen de las cosas no es una cosa.*

Y no es menester examinar una a una todas las respuestas que alguna vez hayan podido darse para ver que es inaceptable cualquiera que proponga alguna o algunas cosas como el *Por qué* de todas, pues ellas mismas van

[1] Es la base trascendental del *Inter-esse*, que no es meramente conceptual (Cruz 72). «En toda pregunta filosófica queda implícita o explícitamente puesto en cuestión el hombre mismo» (Landgrebe 20, Cfr. Colomer 11).

[2] Ser yo es saberme yo. Por ello la ignorancia de mí mismo, manifiesta en la pregunta por todo, conlleva una carencia que en términos ambiguos describe Pierre Aubenque (144): «en la fuente de la problemática filosófica del origen está lo que se puede llamar la angustia existencial ante el comienzo».

incluídas en todas. Ya lo dijo Nietzsche: «Nunca ... un ser que posee cualidades definidas o se compone de éstas puede ser el origen o primer principio de las cosas».[1] Más tajante es Heidegger: «lo que cosifica ... la cosa como cosa, no puede ser a su vez una cosa» (*PC* 17).

Adviértase que en cualquier momento «todas las cosas» conforman un conjunto limitado y distinto al de cualquier otro momento, y por tanto nunca son «todas» de modo definitivo. Por ello no es válido decir que todas las cosas son el por qué de todas, aunque por otra parte acecha aquí la perpetua confusión entre «todo» y «el Todo» que adelante se expondrá (↓36).

d) La respuesta sólo se encuentra en el examen de la pregunta

Dijimos «lleva implícito». Pero no implícito como puede serlo una proposición en otra de la cual pudiera deducirse por análisis, sino en cuanto **ontológicamente implicado en la posición misma de la pregunta**, la cual, como vimos, incluye al preguntante. No se trata por tanto de un *a priori* conceptual ni de una proposición analítica: la pregunta no es proposición.

No se confunda pues examen hermenéutico con análisis lógico, que en sentido propio es separación de partes preexistentes al análisis. Y por una parte el análisis de «cosa» sólo «cosas» nos daría, y por otra, analizar el Uno *ipso facto* lo degrada a otro y compuesto de otros.

Tampoco podrá llegarse a la respuesta por deducción lógica ni por métodos científicos, puesto que **de nada puede deducirse el Por Qué de todo**.

Expuestas ya las «cuatro características», se ve que en el fondo no son distintas de la Pregunta misma que es la hermenéutica en acción. La pregunta última es método de su propia respuesta (↓39).

[1] Nietzsche 2. iv (p. 41). Adviértase que «un ser de cualidades definidas» es precisamente lo que llamamos «una cosa». Aristóteles diría «no es un *Qué*» (ἐν τί καὶ τόδε τί).

3. Dificultades de la pregunta

Se ha dicho que de no plantearse las preguntas correctas no se puede hacer ciencia válida. Pero, ¿cómo saber dicha corrección sin saber de antemano la respuesta «correcta»? Y si ésta se sabe, la pregunta es meramente retórica.

Empieza así a verse que, a más de conferir a la pregunta sus peculiares características, la ultimidad la carga también de peculiares dificultades que han llevado a los comentaristas a tachar los pronunciamientos presocráticos de circularidad, tautología o dogmatismo, sin advertir que la acusación se basa en el fácil desliz a respuestas penúltimas.

3.1. El *«cosismo»*

Y penúltima es la tan frecuente respuesta que, al llamar «cosa» al Origen, de hecho cambia la pregunta por la siguiente: ¿qué cosa origina las cosas?, y con Coreth (309) se habla de que los presocráticos pensaron el absoluto como «una cosa bajo las cosas» (*als ein Ding unter Dingen*), y creyeron encontrarlo en «el agua, el aire, el fuego».[1]

Este vicio metódico, que aquí llamaré «el *cosismo*», encierra el pensamiento en una casa de los espejos como se ve por algunos casos que podrían multiplicarse hasta el cansancio:

- «Heraclitus [...] implied that every**thing** was one and many, one **thing** now and many **things** before or hereafter» (Cherniss, SpPh, I, 14).
- Donde Aristóteles sostiene que según Parménides «el Uno existe necesariamente» (*Met.* 986b29), García Yebra traduce «necesariamente existe *una sola* ***cosa***».

[1] Cabría preguntar por qué esta enumeración de «absolutos» omite precisamente al más importante de todos que es el *ápeiron* de Anaximandro; ¿mera distracción o es que ni siquiera Coreth pudo verlo como cosa?

- James Fieser para el fr. 2 de Diógenes de Apolonia usa diez veces el vocablo *thing* para ὄντα, αὐτό, ἄλλα. Véase su línea 2: all **things** are differentiations of the same **thing**, and are the same **thing.**[1]
- Al traducir *Phys.* 209b23, Echandía llama a forma y materia «**dos cosas** inseparables de **la cosa**».

La ambigüedad, desde luego, deriva de la del sustantivo «cosa», al que con sobrada razón E-J califica de «expresión vaga» (I, 23; cfr. Hackforth 137b). En efecto, en el uso familiar alude a «aspecto, tema, asunto, circunstancia, etc.» ... y, desde luego, también a las cosas. De allí que al traducir el Fr.1 de Anaximandro como «***Things*** *perish into those* ***things*** *out of which they have their birth*», Cornford se acoja a la teoría de los «tres grados de existencia» de Otto Gilbert,[2] que Heidegger parecería retomar al contar como «cosas»: 1) lo objetivamente presente; 2) lo dicho, más planes, decisiones, reflexiones, mentalidad, hechos, lo histórico; 3) «Todo esto, y además todo lo otro que es un algo cualquiera y no nada» (*PC* 15).

Ahora bien, para corregir el cosismo no basta negar que el origen sea cosa si no se aclara en lo posible lo que por «cosa» se entiende y se evita con ello la doble distorsión que al texto griego imponen los pasajes citados. En efecto, **subreptician el sustantivo «cosas» que en el original no aparece**, para lo cual han de cambiar a función adjetiva un término de cantidad que en el texto tiene función sustantiva, y en vez de decir como el original «algo, los muchos, los todos, etc.», traducen «una cosa, muchas cosas, *many things*, *all things,* todas las cosas, etc.».

Debido a esta peculiaridad, y sin que mediara pretensión explícita, los presocráticos pudieron titular sus obras «*peri physeos*», sin tener que

[1] πάντα τὰ ὄντα ἀπο τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτό εἶναι (Fieser, Internet 1996).

[2] A saber, a) el de las **cosas** (*onta*), b) el de los «elementos primitivos» y c) el de «la **cosa** ilimitada» como llama al *ápeiron*. (Cfr. Cornford 8s). Pero precisamente una «cosa ilimitada» no es cosa.

añadir el sustantivo «cosas» como hubo de hacer Lucrecio en su *De **rerum** natura.*

Algunos parecen dar por supuesto que ellos usaban el sustantivo χρῆμα (así Heidegger respecto de Anaximandro). Pues bien, tal sustantivo no aparece en los textos milesios, y no es sino hasta su Fr. 90 que Heráclito lo introducirá en el sentido familiar que, más que a «cosa», alude a «lo que se compra, se adquiere o se gana», sentido que conserva hoy el derivado «crematístico». Y, desde luego, el griego jamás llamaría χρῆμα a lo que Descartes llamó «cosa pensante», ni a la «*cuasi cosa*» con que Millán Puelles alude a la sujetividad (López 319), ni menos con Zubiri (87) vería como cosas «la luz, la gravitación y la acción». Y en cuanto al sustantivo πράγμα parecería que no se difundió antes del nacimiento del pitagorismo (por su parentesco con πέρας).

De manera que la índole de la lengua inmunizó al griego contra el virus del cosismo que hoy nos impone una paralaje interpretativa; pero nosotros quedamos con un molesto problema entre manos: ¿cómo sin el sustantivo «cosas» (πράγματα, χρήματα) pudieron ellos preguntar por las cosas? La respuesta se encuentra en el peculiar uso del participial *ta onta* que aparece ya en el primer texto filosófico, el fragmento 1 de Anaximandro (τοῖς οὖσι).

3.1.1. ¿Cosas o entes?

Pero ¿no sustituimos con esto el cosismo con un *onticismo*? La objeción daría por supuesto que τὰ ὄντα era entonces el tecnicismo filosófico que «ente» es hoy para nosotros y no el vocablo familiar con que el vulgo decía sencillamente «lo que hay». Y lo que hay son las cosas.

Así que la expresión τα ὄντα es anterior a la filosofía y muy anterior a la identificación de los trascendentales *ente* y *res.*[1] Lo contrario supondría que

[1] Sto. Tomás agudamente lo descubre: *trasumptum est nomen rei ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest (II Sent.* D. 37, q. 1, a.1, sol). Aristóte-

en vez del «¿por qué hay cosas?» el niño griego pudiera preguntar como preguntan los modernos textos filosóficos «¿por qué hay *lo ente*?», y nadie leerá τὰ ἐόντα de *Iliada,* I, 69 en el sentido de que Calcas el adivino «conocía los *entes*» (de lo contrario habría que construir un *«pre-entes»* para προεόντά). Por otra parte, es de capital importancia advertir que, al revés de la familiaridad del *ta ónta*, el latino *entia* nació quizá por una construcción de Cicerón (cfr. Séneca, *Ep.* 58. 6-7), construcción artificiosa que jamás se aclimató en el habla popular. Por ello, cuando lo adopta la escolástica, queda fijado como tecnicismo y se establece la paralaje de que adolecen hoy los comentarios. La razón de fondo es la peculiaridad griega del participio –el «nombre verbal»–[1] en una lengua que además no tiene distintos vocablos para el ser y el existir.

En suma, **Anaximandro no pregunta por *«los entes»*** (como parece suponer Ortega[2]) **sino por *«lo que hay»*** (τοῖς οὖσι): «significa todas las cosas individuales existentes» (Jaeger 198).[2]

Se ha de corregir pues la paralaje y, contra Heidegger (*Hw* 305), decir con Kahn que τὰ ὄντα son ni más ni menos que las cosas del entorno cotidiano: «**the individual things of the visible world**»,[3] o con Jaeger (24), «las cosas existentes» (advierto que, o son existentes, o no son cosas), o con Hartmann, «lo que atestiguan los sentidos» (66) o, en fin, sencillamente *lo puesto allí*, como adelante veremos (↓69).

3.1.2. Cosas y «los todos, los muchos, los otros»

Además de lo dicho, el presocrático alternaba libremente τὰ ὄντα con varios pronominales, a saber, «los todos» (*pánta*), «los

---

les esboza la distinción entre τὰ ὄντα y τὰ φύσει ὄντα. (*Met.* 1014b15 y 30; 1015a15:132a15, etc.) que son también τὰ ὄντα ποῦ (*Phys.* 209b33).

[1] Matthai (II, 83) sostiene que ὄντα es adjetivo que modifica un πράγματα sobreentendido. Sería de desear, sin embargo, un apoyo textual.

[2] «Ente es invención de los primeros presocráticos que pierden la fe en los dioses helenos» *O.C.* VIII 217

[3] Aunque por otra parte acepta que también puede aludir a los elementos (Mourelatos 102).

muchos» (*tá pollá*), y sobre todo «los otros» (*talla*), términos que adelante examinaremos (↓71ss) por el papel protagónico que juegan en la filosofía naciente.

Por ello, cuando en lo sucesivo se hable aquí de cosas, entiéndase precisamente cosas en su sentido primario como «lo allí», sobre todo porque ningún otro sentido se compadece con el pronunciamiento inaugural de Tales: «todo viene del agua» –y el agua no es cosa (↓97).

No condeno pues el actual uso familiar de «cosa» que en romance lleva injerta la semántica latina de *causa jurídica*, fundamento de nuestra expresión «cosa juzgada» (y que coincide con el parentesco que Brugger señala entre *Ding* y *denken*). Simplemente sostengo que **llamar cosa al origen de las cosas** (o ente al de los entes y otro al de los otros) **no sólo es anacronismo, sino que a priori falsea tanto el pensamiento milesio como el pensamiento griego en general, si no ya la filosofía toda,** pues con ello se construye un objeto para una ciencia de re-presentaciones sin presente, a la cual se impone luego la etiqueta de «metafísica». Evito así el cada día más frecuente entrecomillado del vocablo "cosa" en los textos modernos (cfr. Copleston 39).

3.2. Dificultades Metódicas

Por tratarse aquí de hermenéutica, la cuestión del método es fundamental y se someterá luego a tratamiento concienzudo (↓39ss). Pero ya por sí sola la ultimidad de la pregunta presenta dificultades netamente metódicas cuya consideración no se puede diferir.

a. Identidad de la *quaestio de iure* con la *de facto*

Por su misma ultimidad, la pregunta funde el *Qué* del origen y el *Cómo* de la originación. Pero la fusión ha derivado en confusión que incide sobre la cuestión secular de la unidad de ciencia y

filosofía, y, más en concreto, la cuestión de la relación entre substancia y causalidad, entre substantivo y verbo, etc. Por esto estas páginas distinguirán metodicamente el *Qué* del *Cómo*: entre la que aquí llamaremos ***quaestio de iure*** porque examina los requisitos que ha de cumplir el origen para ser tal, y la correlativa ***quaestio de facto*** o del *Cómo* el origen origina el mundo. Pero esta distinción metódica, preludiada por Platón,[1] no prejuzga una distinción real entre el origen y su actividad originante como la que se da entre la causa física y su causación.

b. La cuestión de los «presupuestos» en filosofía

Con la frase «no prejuzga» se toca la dificultad metódica quizá más espinosa. Precisamente **por exigencia de la ultimidad, la pregunta rechaza todo presupuesto, ya sea definición, postulado o axioma.**

No se me oculta la obvia objeción de que es imposible partir de cero. Pero, fuera de que nunca se dice *de dónde parte* la objeción misma, se oculta un equívoco que quizá viene de Kant y que *a priori* imposibilita la pregunta última y por ende la metafísica. Porque es certísimo que nada puede partir de nada. Pero **por ser última, la pregunta *no parte* de nada anterior, y permanece siempre vigente en el hombre,** «el naturalmente filósofo».

De darse un punto de partida, éste sería el mismo para todos y hoy sería ya de sobra conocido. Pero ¿cuál? No el Ser desde luego, puesto que sería también punto de llegada. ¿Acaso unas «estructuras del Ser» que nunca escapan por completo al verbalismo? ¿Acaso, en fin, la necesidad que a veces se postula de rebasar la metafísica? De sostener a ultranza la objeción, habría que aceptar juicios –o prejuicios– innatos, que deberían ser definiciones o axiomas. Pero ¿nacimos con definiciones innatas? Y en cuanto a los axiomas, aun suponiendo que fueran innatos, no serían «punto

[1] Antes que estudiar la generación (*de facto*) del universo, exhorta a considerar la naturaleza (*de iure*) de fuego, agua, aire y tierra. *Tim.* 48B.

de partida», pues quien estudia metafísica ha de someterlos a examen (*Met.* 1005a35).

Como se ve, **entiendo «presupuesto» en el más estricto sentido de proposición aceptada a priori sin crítica**. Y la pregunta del Por Qué de todo establece lo que con García-Baró (20) podemos llamar «exención de supuestos», ya que **ni siquiera «supone» su propia posibilidad. Simplemente se pone en ella** (Cruz 6): posición no es pro-posición ni premisa lógica.

Podría objetarse todavía que se presupone aquí la proposición «hay cosas». Pero, en primer lugar, de ser proposición sería innata puesto que todos desde siempre la sabemos y nadie nos la enseñó. En segundo lugar, con la posible excepción de Heidegger (*ST* 85), nadie la pone como premisa de sistema alguno. En el fondo, la realidad del mundo y de las cosas se amalgama con la realidad de la conciencia del «Estoy aquí y ahora» que no es proposición (Cruz 38).

En consecuencia, la ultimidad de la pregunta conlleva la posición ontológica del preguntante –de allí la mencionada cara interna y su radicalidad–. Posición que no es un *a priori* lógico de su pregunta. Y sin esta posición, cualquier proposición habrá de ser falsa en hermenéutica. Dicho tersamente, para quien no se plantea a sí mismo la pregunta ni por sí mismo ve la ultimidad y sus cuatro «características» es inútil aquí la deducción de proposiciones ciertas, como inútil es cualquier intento de demostración lógica del Todo a partir de premisas que no pueden ser anteriores a él; como inútil es demostrar que tiene ojos tanto a quien ve como al que no ve, pues que la visión no es premisa de la cual pueda deducirse logicamente la existencia de los ojos. **La ultimidad sólo se ve en la ultimidad. Así que preguntar la pregunta última es ya situación hermenéutica.**

4. Ultimidad y metafísica

Si el Por Qué último no es cosa, la pregunta por él parecería preguntar por nada,[1] posición de los racionalismos que entienden «metafísica» en la perspectiva nominal excluyente que mutila la bivalencia semántica del prefijo *metá* y la reduce a un «***más allá*** de lo físico», olvidando que sólo desde la propia situación del Aquí-Ahora –entre lo físico– puedo preguntar por el más allá. Así que el famoso título de Andrónico (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) puede entenderse como «*cuestiones que acompañan a las de la física*».

Esta dificultad es recurrente en la filosofía alemana que suele entender la metafísica como pregunta por algo *más allá* del ente (*IM* 55). Por su parte, según Caputo (3), es búsqueda de ***salida de la phýsis*** «*which is what the fateful "meta" ... always amounts to*». Se olvida que **pensar el más allá es la conciencia ontológica del *Estoy-Aquí* sólo posible *con* la *phýsis*** que constituye al hombre en el Eros platónico: carencia, búsqueda y debilidad: el Aquí como tensión al más allá, que no es un tratado de metafísica, sino la Metafísica fundamento de tratados.

Las metafísicas «fuertes» –las de afirmaciones *a priori*– se basan en la incomprensión de la analogía como realidad ontológica (↓227s), y su pronunciamiento inaugural fue «el Ser es» de Parménides (ἔστι γὰρ εἶναι). Equívoco que desarma Sto. Tomás: «el Ser no es, como el correr no corre» (*Opusc.* I, 172).

Y desde esta definición nominal deducen que los asertos presocráticos carecen de fundamento. Pero ni Aristóteles –ni menos los presocráticos– arrancaron de una definición, y con Sanabria podríamos decir que quienes rechazan la metafísica le imponen primero una definición para descalificarla luego (S-B 78).

[1] La confusión es más difícil de deshacer en inglés que en castellano: decir que el Todo no es cosa (*no thing*) equivale a decir que no es algo (*nothing*) pero no a que sea la Nada.

Arrancar de definiciones sin saber quién ni por qué las definió ha hecho de la metafísica –y de la filosofía toda– una ciencia abstracta, cuando no el credo de dogmas que en ella ven sus adversarios.

La metafísica no está más allá por ser el Aquí, o, como dice Jolivet (37), «el allí de la metafísica es su aquí». **La búsqueda del "más allá" se realiza siempre aquí, entre lo físico, y sólo con-lo-físico puede ser meta-física.**[1] Y es que, dicho en verdad, el aquí no es concepto claro y distinto ni la exactitud del adverbio gramatical, sino la realidad de la situación personal que nadie puede decir igual que yo ni que tú, aunque todos la vivimos en la realidad del Nosotros (↓229).

Conclusión

Es típico de la hermenéutica que, aunque en toda cuestión que se plantea queda dicho el Todo, quedará siempre el Todo por decir. Y si hemos adelantado la consideración de estas dificultades, ello se debe a que por no advertirlas se ha desvirtuado el método de todos los métodos y paralizado el dinamismo dialéctico de la pregunta última que sin advertirlo se degrada a penúltima (↓39). De allí que sea propósito fundamental de estas páginas el de recuperar una capacidad de preguntar sofocada por el predominio de métodos científicos que fatalmente llevan a entender los pronunciamientos milesios como teoremas o tesis a demostrar. **Comprender la pregunta es preguntarla** (Gadamer 454). Pero si el lector no lo hace, no podrá el escritor hacerlo por él.

Cae de su peso, por otra parte, que ellos no pudieron hacerse todas las consideraciones que aquí se han presentado, pues surgen ante dificultades que en buena parte son posteriores a ellos. Y, desde luego,

[1] Digna de nota es la intuición de Gigon (68): «El principio está ciertamente más allá, pero, [...] ligado al mundo. Y viceversa: el principio está ciertamente en relación con el mundo, pero no como una forma originaria material y perceptible».

los milesios no hicieron ni pudieron hacer historia de la filosofía, ni por tanto tuvieron la doble dificultad que hoy nosotros tenemos en distinguir entre ellos y los mitólogos por una parte, y por otra, entre ellos y los científicos, distinción hoy indispensable si hemos de demarcar claramente los orígenes históricos de la filosofía.

II. MITO COSMOGÓNICO Y FILOSOFÍA

Así como para comenzar a hablar no puede el hombre esperar que surja la ciencia lingüística, ni la biología para vivir, así tampoco puede la pregunta del Por qué de lo que hay esperar a sistemas científicos o filosóficos, puesto que en el fondo late la pregunta por el preguntante mismo. Y la primera respuesta al Por Qué de todo fue el mito cosmogónico.[1]

Y la segunda respuesta fue la filosófica. Pero, ¿cómo señalar el punto exacto de separación entre ésta y el mito, siendo así que el Origen –la pregunta fundamental– es la misma para ambos? ¿No ya dijo Platón que los precursores de Parménides parecen narradores de cuentos infantiles (*Soph.* 242C)?

K. Joel y Cornford sostienen que en el mito se encuentran ya todas las «categorías» de la filosofía griega (Vlastos *SpPh* I, 97). Luis Cencillo (9) va más lejos: «todo sistema filosófico verdaderamente creador descubrirá en su entraña un mito fósil». Para Jung la filosofía no es internamente más que una mitología refinada y sublimada (Cornford, 10), y para Cornford lo único que distingue a la filosofía milesia del mito es el lenguaje más abstracto (Ricken 21).

Nadie puede separar lo que no sabe qué es de lo que no sabe qué es, y habría que coincidir con Ricken (15) en que la cuestión del comienzo de la filosofía (cuestión de los «orígenes») se reduce a

[1] Dada la pregunta cosmogónica, aquí sólo consideraremos el mito cosmogónico y prescindiremos de los mitos acerca del origen de un pueblo (aunque suelen continuarse con aquél) y del enjambre de mitos acerca del surgimiento de una costumbre, un descubrimiento, un arte, un rito, etc.

la de su definición. Pero, si por una parte del mito se han dado tantas que, como dice Pieper, reina aquí «una confusión casi babélica» (15, cfr. Kirk 15), por lo que atañe a la filosofía el panorama no es mucho más claro, y quedamos, como dice Hyland, encerrados en un círculo, ya que si para entender la filosofía debemos volver a sus comienzos

> [...] para volver a los comienzos históricos es menester conocer al primer filósofo y a sus predecesores prefilosóficos; pero, a su vez, esto exige saber lo que sea la filosofía (Hyland 3).

1. Los lugares comunes

Y precisamente esta ignorancia de «lo que sea la filosofía» toca la dificultad en distinguir al filósofo del prefilósofo, tanto que Aristóteles llega a aceptar que hasta cierto punto el filómito es filósofo (*Met.* 982b18). No podemos pues partir de definiciones *a priori* que ellos no usaron, y sólo queda comenzar por el examen de los lugares comunes que describen esta separación para intentar luego una fundamentación más sólida.

Entiendo por lugares comunes aquellas distinciones de primer plano entre filosofía y mito en que todo mundo estaría de acuerdo, a saber, distinción en la temática –que incluye la personificación– y distinción en el léxico.

a) La temática

El mito cosmogónico se presenta como narración de eventos no sólo «inverificables» sino francamente fabulosos, a saber la unión de un dios y una diosa de la cual nace el universo. Pero, aun aceptando que los milesios no exponen el surgimiento del mundo en la narración de un acto generativo, algunos les atribuyen un «método genético» (K-R 8) o un «modelo genético» según el cual el desarrollo del mundo se presenta como el de un tronco familiar (Kirk 2. 298).

Otros los consideran pensadores de transición, cercanos más a Hesíodo que a la filosofía, por sostener una especie de genealogía cosmogónica (Kirk 2.299).

No me ocurre otra razón de este aserto que el verbo γίγνεσθαι, cuyo uso, como veremos, ya desde Homero era metafórico. Podemos pues decir de toda la escuela lo que de Anaximandro dice Guthrie: «ha rechazado la imagen antropomórfica del acoplamiento sexual, que constituía la base de las cosmogonías míticas» (I, 97).

b) La personificación

Otra distinción corriente hace énfasis en que, al revés del mito cosmogónico, la filosofía no personifica las fuerzas naturales. Distinción incontrovertible si de hecho se hubiera visto a los protagonistas del mito como personas y no más bien como personajes alegóricos.[1] Y es que el griego creía tanto que los dioses fueran una especie de superhombres reales, como podemos hoy día creer que la estatua de la Libertad representa a una señora real, o como Miguel Angel pudiera creer en mitos al esculpir el Día y la Noche, la Muerte y el Sueño, y podríamos aplicar al panteón entero calificativos semejantes al de «damas abstractas» que Kirk aplica a las musas. Como dice Bermejo (181), «la noción de lo divino no puede encerrarse siempre en una personalidad concreta». Y en todo caso, ni siquiera el más ingenuo de los primitivos entendería en estricto sentido literal que una diosa haya parido el universo.

Pero, sea del mito lo que fuere, es nítida la distinción con la filosofía, y es notorio que los fragmentos genuinos de los sabios de Mileto no sólo no introducen personas sino ni siquiera personajes. Más aún, evitan el sustantivo θεός[2] lo cual acusa la conciencia refleja de una definitiva separación del mito.

1 «Dar a esas identificaciones una fijeza o determinación personalista no corresponde a la naturaleza misma del mito» (Acevedo 138).

2 Quizá por ello Burnet los califica de «ateos». Los jonios de segunda generación, Pitágoras y Heráclito, no se encontraron ya como los de Mileto con el riesgo de

c) El Léxico

Dado que alguna vez se habla de «lenguaje mítico» (vg. Kirk 289), si por tal se entiende un léxico especializado, quede claramente establecido que no existen vocablos míticos más de lo que puedan existir «vocablos históricos» o «teatrales» fuera del contexto de la historia o del drama, al igual que un ladrillo no es académico ni gubernamental por formar parte de un edificio de universidad o de alcaldía. En tanto que la técnica, la ciencia y la filosofía han de construir su propio vocabulario que para el vulgo puede resultar incomprensible, el mito genuino habla la lengua del pueblo, lo cual por otra parte le facilita la construcción de símbolos.

Sin hablar de léxico mítico, Gigon distingue entre metáforas de fundamento «personal» –que según él son «sujetivas» y dieron origen al mito– y metáforas «objetivas» con que se inició la filosofía. Cercana parecería la opinión de Cornford:

> Lo que ha cambiado (en el movimiento de la religión a la filosofía) es, más bien, la actitud del hombre hacia él mismo (el Datum de la filosofía), el cual, de activo y emocional, volvióse intelectual y especulativo. Primero, la reacción emocional dio origen a los símbolos del mito, a los objetos de la fe; el nuevo procedimiento de análisis crítico derivó en conceptos, y de ellos varios tipos de teoría sistemática. (*apud* Hyland 4).

Gustavo Bueno (60) critica este criterio de racionalidad porque «no explica por qué las metáforas impersonales son más racionales que las personales, dado que ambas son erróneas en el

---

que θεός pudiera interpretarse en referencia a alguno de los miembros del panteón vigente, y usan sin empacho el vocablo, y ya Jenófanes había distinguido entre el Dios uno y los dioses (fr. 23). En cuanto a τὸ θεῖον, cfr. Jaeger 204[44] y Vlastos en *SSPh* 93.

Por mi parte opino que evitan el sustantivo para evitar antropomorfismos de tipo homérico, al modo como los misioneros en México y Canadá evitaron el que en lenguas indígenas correspondería al sustantivo «dios». En cuanto al neutro τὸ θεῖον, es recurso análogo al del mayestático plural hebreo *Elohim*.

contexto (los astros no son los ojos de una diosa –pero tampoco son cuencos)».

2. Distinciones en profundidad

Para una clara distinción no basta con eludir los lugares comunes de temáticas, vocablos y modelos genéticos. Hemos de ir más a fondo en búsqueda de otros criterios que Vernant resume como «nueva actitud del espíritu y diferente clima intelectual» (2, 105). La dificultad está en señalar en qué consiste este clima y actitud que es ya hermenéutica.

2.1. El autor

El autor del mito no es una persona definida sino un pueblo cuya aceptación «asume» (*aufhebt*) la individualidad de quien primero lo pensó.[1] Y es que, como veremos, el valor historial difumina no sólo los parámetros concretos del hecho histórico, sino que aun el recuerdo del nombre del autor se funde con la memoria de la comunidad.[2] Y con esto encontramos ya una clara distinción entre mito y filosofía, pues en ésta el autor es una persona histórica, lo cual, por otra parte, más de una vez ha ocasionado falsas atribuciones.

2.2. La forma de expresión

El genuino mito cosmogónico no acepta la fijación en una forma 'canónica' y pueden correr de él versiones muy variadas. Por

[1] «Escapa a la iniciativa individual, como escapa el lenguaje», Cencillo 7.
[2] De allí que, cuando se conoce el nombre del autor, no se trate propiamente de un mito sino de una alegoría para consumo de gente culta. Piénsese al respecto en los «mitos» de Ferécides y de Platón.

ello es anterior a la escritura[1] y, como la mariposa clavada en la caja del entomólogo, el mito comienza a morir cuando se lo fija en el escrito.[2] Como dice Kirk, deriva a literatura (2.95).

Y es verdad que en pueblos iletrados las tradiciones se transmiten en formas rítmicas que auxilian la memorización de largas parrafadas. Opino sin embargo que el mito genuino es anterior al descubrimiento formal del verso, de lo contrario su texto se habría fijado. Cuando se incorpora en esta forma literaria, pasa a ser parte central del rito.

Brisson (70) parece sostener lo contrario aunque ello difícilmente compagina con la cita que de Lévi-Strauss hace en su p. 11.

Ahora bien, por ser de transmisión oral, el mito es fundamentalmente dia-logal, aunque al revés de la filosofía no es dialéctico ni acepta en la *quaestio de iure* el intercambio de preguntas y respuestas que llevaría a la reflexión crítica y, con ella, a la muerte del mito.

Tenemos así otro criterio claro de distinción, porque si bien la filosofía surge también en el diálogo, ella queda abierta a la discusión y ha de conservarse en el escrito.

2.3. Tiempo del mito y de la filosofía

Aunque pertenece a la Historia, el mito cosmogónico desborda las cronologías históricas, ni pueden acotarlo nuestros calendarios, ni nos acercamos más al suceso narrado por muchos milenios que en el tiempo intentemos retroceder. **El tiempo del mito es el Pasado**

[1] A una memoria de la cual participan todos los miembros de una colectividad se opone otra que es propiedad del número limitado de quienes conocen la escritura. Brisson, 49 (ver también p. 50).

[2] Según Brisson (31), «en una civilización oral, el pasado se vuelve presente cada vez que es trasmitido ... el pasado no es un objeto ... sino un proyecto ... **Al objetivar el pasado, la escritura imposibilita la adaptación del pasado al presente**». (Negritas mías).

de todos los pasados, «fuera de la cuenta del tiempo» (Collingwood 2. 24), un Antes sin antes, tiempo de lo que Homero llamó τὰ πρώτιστα. Podría decirse que, puesto que el origen no es cosa, su actividad trasciende el tiempo de las cosas.

Por la misma razón el lugar del mito cosmogónico no cae en circunscripción geográfica señalable sobre un mapa o un Baedeker. Valga decir que es lugar aoristo como es en los cuentos «el país muy lejano», el *never never land*. En último término, es lugar del encuentro del hombre consigo mismo.

Hemos así llegado a una **decisiva diferencia respecto a la filosofía que rompe el esquema de pretérito del mito con pronunciamientos en presente gramatical.** Pero este presente lingüístico no alude primaria ni exclusivamente al presente histórico del enunciante, sino al Presente que trasciende todos los tiempos: Presente que he llamado «Historial» (Cruz 42ss y 110s), **«Presente de todos los presentes»** que lo es también de todos los pasados y futuros.

Así que el pretérito del mito coincide con el presente filosófico en la ultimidad de una Pregunta que no pasa con las cosas presentes (↑4). Pero coincide a costa de una tensión, ya que, como adelante veremos, los pronunciamientos de presente en el presocrático exigen una fundamentación sobre la experiencia, requisito que no vale para el mito. **Y la dificultad hermenéutica consistirá en distinguir esta fundamentación experiencial de la fundamentación experimental de las ciencias** (↓41).

2.4. El valor de verdad

Al igual que la Palabra no se agota en seriación alguna de vocablos ni en textos aislados del contexto vivencial del hablante, tampoco el mito se agota en el relato que lo vehicula, ni su verdad consiste en la adecuación intelectual entre datos de observación y representaciones mentales que en la narración asumen funciones de

sujeto y predicado. Pretender encontrar su valor por métodos analíticos o explicativos sería empeño parecido al de buscar la vida en la disección que ha de matarla: **la unidad no se encuentra en la explicación si no me encuentro a mí mismo en la implicación.**

> Si se echa de menos la validación discursiva, ello no significa que por lo mismo el mito no conlleve criterio alguno. La fuerza misma del dominio que ejerce sobre el hombre muestra que debe implicar consigo su propia prueba. Atestigua su verdad la impresión global de compromiso (*engagement)* que produce en nosotros (Gusdorf 318).

No se trata pues de una verdad «meramente intelectual» –si es que tal verdad es posible– sino de lo que Gusdorf llama una *prise sur l'homme*, que para Eugenio Imaz es «función vinculadora» (30) a la que Brisson atribuye una *efficacité redoutable* (93). Y lo que del mito de Er dice Platón se puede aplicar al mito en general: «si le damos crédito, el mito puede salvarnos a nosotros mismos» (*Rep.* 621 C).

2.4.0. Fe y verdad

Con el «crédito» y la «salvación» que Platón menciona, tocamos el plexo neurálgico de la perpetua tensión entre razón y fe, en que se ha tildado a ésta de «irracional». Pues bien, **la creencia no es crédula aceptación conceptual de enunciados ajenos, sino la que abajo Gusdorf llama «función de reconocimiento ontológico»,** que en el caso del mito podría describirse como una especie de anagnórisis comunitaria que no se agota en la representación de hechos de un pasado que no puede entrar en nuestros tiempos históricos. Así como ser yo es reconocerme como yo, así en esta creencia la comunidad se reconoce a sí misma en un reconocimiento que le da su ser de comunidad.

> No somos nosotros quienes justificamos el mito, más bien es él el que nos justifica [...] **La verdad del mito nos reintegra a la totalidad, en**

virtud de una *función de reconocimiento ontológico* (Gusdorf 318, subrayado mío).

De manera que lo que se opone a la razón no es la creencia sino la credulidad en proposiciones ajenas. La creencia compromete todo el ser en la «reintegración a la totalidad» de que habla Gusdorf. **La fe no es función conceptual de aceptación acrítica de proposiciones objetivas que otro me transmite, sino ontológica entrada en la situación común.** Y no hablo primaria ni exclusivamente de fe religiosa, sino de la fe en el propio soy sin la cual la propia identidad se diluye y ninguna otra fe puede ser válida.

La frecuente confusión que late bajo la pugna entre fe y razón es melliza de la que entiende «certificable» como «verificable» (↓41). Y si el mito no es «verificable», ello no se debe a que, dicho en términos de Popper, no se puedan falsar sus proposiciones con datos de experiencia, sino a que es verificador ontológico de nuestra posición.

Valga aquí una comparación: todo mundo comprende la verdad del apólogo –por ejemplo el de la hormiga y la cigarra–. Pero si alguien certeramente objeta que los animales no hablan o pregunta por la clase de instrumento que pulsa el insecto, hay que decir que suplanta la verdad del sentido con la exactitud del significado. **El sentido se vive; el significado se piensa objetivamente. Los significados se pueden transmitir por representaciones sígnicas a las cuales el «emisor» es indiferente, el sentido en cambio no se transmite, sino que se contagia en vivencia dialogal.**

A esta luz se comprende por qué Lévi-Strauss ve la «demitificación» como destrucción del hombre: «En ese sentido, la meta última de las ciencias humanas no es la de constituir al hombre sino la de disolverlo»,[1] palabras que parecen glosar la posición de Platón arriba mencionada: la ciencia racionalista va en contra de la «salvación» de nosotros mismos. Pero, para ser yo, no requiero

[1] Nédoncelle, Maurice, «Unité de l'intellect et pluralité des personnes», en Atti del congresso internazionale, Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, t. VII, p. 321[7].

definir al Yo desde conceptos previos al Yo, ni suma alguna de representaciones pueden reconstruir la presencia.

2.4.1. Verdad en mito y en filosofía

En un relámpago de intuición, Guthrie alaba a Cornford por su apreciación de la mitología *«como historia verdadera* de la mente de un pueblo». Por ello, si se intenta explicar los mitos, lo único que se logra es falsificar y oscurecer esa historia (Cornford 4. xiii).

Historia verdadera no es cronología exacta. Y hemos de coincidir con Gusdorf en que, **al igual que la metafísica, el mito es autovalidante**. La diferencia consiste en que éste lo es en la propia pertenencia irrefleja y acrítica a un pueblo: según Lévi Strauss los mitos se piensan en los hombres y sin que lo adviertan»;[1] la metafísica en cambio ha de justificarse en la lúcida reflexión temática, y no basta en ella aceptar las proposiciones de los mayores si no se ve el Por Qué en el propio presente. **Pero presente que sólo es mío en el Presente de toda la humanidad.** Por eso Rahner (47) pudo decir que la metafísica trata de lo que todos desde siempre ya sabemos.

En suma, **la verdad no es «verificable» sino verificadora**. Y podríamos hablar de «racionalidad trascendental» –o mejor dicho, trascendente– que no es más que la presencia de la razón en la misma búsqueda de la razón.[2]

2.4.2. ¿Racionalidad del mito?

Vimos que en el mito no se da la reflexión que exige la creación de términos *ad hoc*; aunque sí se da otra que hoy no suele considerarse racional debido a los aspectos extraños, monstruosos y hasta repugnantes que reviste.[3] Pero estos rasgos no son hijos del

[1] Así Nédoncelle, *ibid.*

[2] Jaeger habla de «racionalidad superior». Vlastos y Kirk, de la «racionalidad» de los mitos de Nun, etc.

[3] Recuérdese a Urano que, en perpetuo coito con Gea, impide el nacimiento de sus hijos; a un Krónos que devora a su prole; al mito de la generación de Afrodita, etc.

capricho sino símbolos que funden razón con imagen, al modo como la glíptica azteca deforma la figura humana hasta lo irreconocible en una Coatlicue cargada de símbolos que dicen más que un tratado acerca de la *phýsis*, del «principio de originación y destrucción» que dijera Aristóteles, y que es más expresiva quizá que Shiva y su danza cósmica. **Como presentación total, el símbolo subsana las delimitaciones objetivistas del signo que sólo puede ser «claro y distinto» a costa de una restricción empobrecedora** (Cruz 138ss).

Heráclito establece la norma hermenéutica para la correcta interpretación de ciertos rasgos de las bacanales que para quienes somos ajenos a la vida de Grecia resultan repugnantes:

> De no ser por Dioniso, en cuyo honor [...] entonan himnos fálicos, sería el acto más desvergonzado. (fr. 15).

2.5. La comprensión del mito

Esta forma de racionalidad impone exigencias que en otros campos no se dan, ni para comprender el mito basta el análisis científico, pues no se trata aquí de inte-lección conceptual sino de interpretación en el rudo sentido ontológico de la partícula *inter* que, más allá de las re-presentaciones intelectuales, compromete nuestra propia posición. **Comprender el mito es ser comprendido por él.**

Este rasgo, desde luego, nos vuelve difícil la comprensión de los mitos regionales; sin embargo, paradojicamente el mito cosmogónico nos es más accesible dado que la pregunta última se mantiene idéntica (↑4). Y para entrar en él, la frase inicial «en aquel tiempo» tiene un valor cuasi sacramental:[1] **«aquel tiempo» es el pasado de**

[1] Así como el cuento no es válido si el lector no se sitúa en el espacio-tiempo del cuento, en el *«había una vez, en un país muy lejano»*, así el mito ha de vivirse en el ambiente del mito. Y esta lejanía se mantiene idéntica en cualquier lugar en que el cuento se narre, y el *«una vez»* jamás cabrá en nuestros calendarios.

todos los pasados que podemos encontrar en el presente de todos los presentes. En nuestro Presente.

Así, pues, el mito no es una narración ni un cuento, como la historia no es una crónica ni colección de notas periodísticas, como la cultura no es un libro. Pero tampoco la filosofía es un tratado, ni basta en ella la mera repetición de filosofemas, proposiciones arrancadas de la posición vital que los dio a luz y momificadas en textos fijos expuestos a la veneración del iniciado.[1]

Podemos hoy hacer filosofía del mito, pero no mito de la filosofía. De ésta a lo sumo podrán fabricarse leyendas.

3. La distinción fundamental

Si tanto mito como filosofía indagan el Por Qué de todo, ¿se da entre ambos una distinción que trascienda todas las arriba señaladas?

Pues bien, en tanto que el mito se lanza a la respuesta *de facto* (acto de generación inicial) sin plantear claramente el Qué del origen,[2] **la filosofía comienza por esta pregunta *de iure*,** lo cual impuso a los presocráticos la exigencia de fundamentación, y con ella, la exigencia de «acompañar (ἀκολουθεῖν) los fenómenos» (*Met.* 986b31) y ver el Qué son las cosas presentes, lo cual, como veremos (↓71), eleva la Pregunta al plano filosófico.

4. La transición histórica

El Origen metatemporal del filosofar se manifiesta en orígenes históricos distintos para cada pueblo. Y en el caso de Grecia la

[1] Se introduce así en filosofía una tensión entre la indispensable clarificación de términos y la libertad que Sócrates proclama (↓53) y que, según Aristóteles es característica de la Filosofía Primaria (↓60 y 231).

[2] «El problema se encontraba resuelto sin haber sido planteado» (Vernant 340).

respuesta filosófica no surgió por un cambio cataclísmico (Kirk 289), sino en transición gradual en que, al incorporar una reflexión, el mito no es ya plenamente mito. Transición documentada en las obras de Homero y Hesíodo.

4.1. Homero, precursor lejano

a) En frase cuyo elegante laconismo podría merecer a Néstor un puesto entre los Siete Sabios, Homero amalgama la noción de orden con la de unidad y autoridad que habrá de resonar después en la ἀρχή de Anaximandro: *«no es bueno el gobierno de muchos: sea uno el gobernante»* (*Il.* II, 204, que cita Aristóteles, *Met.* 1076a4).
b) Más peso filosófico tiene la afirmación de que los dioses conocen mejor que nosotros el nombre de cosas y de hombres,[1] lo cual no sólo manifiesta un primer chispazo de reflexión crítica sobre el valor de verdad de la lengua, sino que lleva ya en germen la concepción de Jenófanes (fr. 24) que encontrará en Platón su expresión definitiva: «los dioses no filosofan» (*Lysis* 218A). No buscan la verdad que ya tienen.
c) Lloyd arguye convincentemente que Homero distingue ya entre lo cierto y lo probable (2, 424ss).
d) Y en cuanto al acto primordial de generación cosmogónica, téngase en cuenta que, conforme a la índole de la lengua, ni el verbo γίγνεσθαι ni su derivado γένεσις aluden siempre en Homero a «generación» en sentido propio. Al respecto, ya desde Platón son de mención obligada los versos 201 (igual al 302) y 246 de *Ilíada* XIV:

'Ωκεανόν τε, θεῶν ***γένεσιν***, καί μητέρα Τεθύν
'Ωκεανοῦ, ὅς περ ***γένεσις*** πάντεσσι τέτυκται

[1] *Il.* XX, 74, a propósito del río Xanthos, para los dioses Escamandro.

Si por la contraposición con μήτηρ alguien pudiera entender la génesis del 201 como «padre», ello es imposible en 246, cuya única traducción aceptable es la de «origen».

e) Platón llega a llamar «filósofo» a Homero por haber visto en «el flujo y el cambio» el origen de todo.[1]

Se da pues en Homero una especie de simbiosis de mito y reflexión, como en Egipto convivieron los mitos con el racionalismo de las mediciones geométricas y de la predicción astronómica del desbordamiento del Nilo.

Ramón Xirau observa agudamente que el mito del Minotauro funde la acción racional con la reflexión que habrá de acabar con el mito: la razón (representada por Teseo) triunfa sobre fuerzas oscuras (Xirau 13). Podríamos añadir que la inteligencia de Edipo vence a la esfinge y la astucia de Ulises destruye a los monstruos míticos, Polifemo y las sirenas.

4.2. Hesíodo, precursor inmediato

Con justa razón se ha visto en Hesíodo al inmediato precursor de la filosofía, y algunos, como Gigon, abiertamente lo llaman «filósofo». Y es obvio que la «generación» de que él habla es ya abiertamente metafórica: Tetis «engendra» a Océano tres mil ríos (*Theog.* 368) que no son siquiera «personajes» (↑18), ni este «engendrar» alude más a lo genético que la expresión bíblica «hijas del canto» (*Qohelet,* XII, 4).

Además, en los comentarios al v. 27 (ψεύδεα ἐτυμοίσι ὁμοία) se ha vuelto tópico subrayar el titánico esfuerzo de racionalismo que exigió

[1] *Cratilo* 402B, *Theaet.* 152E, 160E, 180C. McDiarmid ve aquí una humorada de Platón que Aristóteles habrá luego de tomar en serio (*SpPh* I, 183[10]) El autor olvida que para el griego la fluidez es metáfora de la *phýsis* (↓101s).

el poner en orden lógico la exuberante mitología griega y ajustarla a un «modelo genético», para lo cual, según Vlastos, Hesíodo no vacila en inventar nuevos «dioses» donde los huecos del entramado lógico lo exigen (*SpPh.* 95).

Pero, a mi ver, los rasgos de más profundo alcance en su obra son los siguientes:

1. Un primer esbozo de la distinción filosófica fundamental entre ser y devenir apunta en el hecho de que los dioses no son ya como en Homero «los perpetuamente perdurables» (ἀεὶ γενετάων) sino que sencillamente son «por siempre» (ἀεὶ ἐόντων, *Theog.* 21 y 33).
2. Más importante para nosotros, aunque colateral para él, es que por primera vez queda insinuada la respuesta a la *quaestio de iure* y la razón por la cual el Océano homérico es el Origen. En efecto, es «el río que *en sí mismo termina*».[1] Expresión apretadísima que habrá de encontrar un paralelo en el fr. 103 de Heráclito (en el círculo comienzo y término son uno), concepción precursora de la del Motor Inmóvil (↓240).
3. Y de allí una concepción importantísima: por el hecho de rodear la totalidad del mundo, Océano es «lugar de todo», requisito *de iure* que habrán de cumplir luego los distintos avatares del Origen (agua de Tales, *ápeiron* de Anaximandro, aire de Anaxímenes).
4. Insinúa así la autosuficiencia del Origen, ya que «termina en sí mismo» porque en sí mismo comienza: **el Lugar no está en lugar, así que, para existir, de nada requiere fuera de sí mismo.**
5. En consecuencia de todo lo dicho, el Origen es inmortal.[2]

[1] Ὠκεανοῖο τελήεντος ποταμοῖο (*Theog.* 959) que hace eco al ἀψορρόου Ὠκεανοῖο de *Il.* XVIII, 399.

[2] Sentido que por contraste ilumina el lamento de Alcmeón: «los hombres no pueden unir su comienzo con su término (DK 24B2)».

4.2.1. El Χάος como Origen

Pero el paso decisivo con que Hesíodo pisa el umbral de la filosofía consiste en que por primera vez una respuesta se centra en la *quaestio de iure* al cambiar el Océano homérico que era lugar de todo, por algo totalmente nuevo. Tan nuevo, que ha de construirle un nombre *ad hoc*, a saber, el Χάος.

Se ha visto a la zaga de Gomperz, Gigon y Jaeger que la concepción supone una reflexión que para la época es avance formidable, y cuya mejor descripción la da Gigon[1] al sostener que, en tanto que en los mitos el espacio surge de la separación entre cielo y tierra, en Hesíodo surge antes de ellos, puesto que la Tierra sólo viene después (*Teogonía*, 116). El Caos, como dice Lloyd (39) es el vacío abismal (cfr. 2. 205 nota).

Por desgracia –y no obstante el expreso testimonio de *MXG* 976 b16 (↓125)– la concepción quedó por siglos sepultada y se la entendió como «mezcla desordenada e indigesta»,[2] y se olvidó que en agudísima aplicación del método de las etimologías (↓49s) Hesíodo intenta para Xaos una doble evocación al emparentarlo tanto con el radical *xa, que alude a «hueco o abismo», como con el verbo *xeêin* («fluir de un líquido»).

De manera que, con la construcción del vocablo, Hesíodo puede decir que el Origen de todo es una inmensa apertura (hoy diríamos «el espacio»). Pero lo que puede parecer hoy más extraño es que se concibiera este «lugar de todo lo real» como algo en perpetuo movimiento, o más bien, como el «flujo o cambio como tal» del cual habla Platón.

Y podríamos todavía rastrear un prenuncio del dualismo en la contraposición entre Xaos y Tierra como entre dos absolutos que

[1] «Hesíodo arranca de la imagen de la cueva del mundo, pero suprime luego mentalmente cielo y tierra. El principio es informe y, para llegar al principio, hay que prescindir también de estas dos realidades que poseen una forma propia» (Gigon 31).

[2] Así Ovidio. Entenderlo como «conjunto desordenado de todo» es, según Jaeger (19), «un perfecto error».

surgen paralelos sin procedencia común: «El Caos fue lo primero en surgir, luego la Tierra» (*Theog.* 116). Vernant (58) comenta al respecto que el Caos es el vacío indiferenciado sin dirección y Gea la estabilidad que da al espacio un comienzo de orientación, y con ella aparece la forma primordial, la protoforma. Podríamos decir que con ello aparece la separación entre el arriba y el abajo que permite la orientación. Y Vernant arriesga una interpretación sugerente aunque no claramente fundamentada:

> La separación del cielo y de la tierra inaugura un universo en el que los seres se engendran por unión de los contrarios, un mundo regulado por la ley de complementariedad entre opuestos, que se enfrentan y reconcilian a la vez (Vernant 59).

4.2.2. Por qué Hesíodo no llega a la filosofía

A pesar de lo expuesto, no cuento a Hesíodo como filósofo. Y esto no por su «método de las generaciones» (que a mi ver no es ya propiamente antropomórfico) sino por una razón más profunda, aunque puede parecer curiosa: en su empeño de separación del mito se pasa de la raya, y desde la razón deriva al racionalismo y pierde lo real.

Veíamos, en efecto, que el mito se lanza sin más a la respuesta *de facto*, dejando la *de iure* en la penumbra. Pues bien, en su afán de atender a ésta, Hesíodo cae en el extremo opuesto y pierde de vista la *de facto*, con lo cual no logra una explicación unitaria del surgimiento de los muchos. Parecería casi precursor del idealismo, conceptualismo o racionalismo por caer en el vicio que Aristóteles echa en cara a los pitagóricos matemáticos, de construir conceptos nuevos para salvar contra viento y marea tesis preconcebidas (*Met.* 989b30). Por otra parte, no logra superar el pasado mítico puesto que, aunque sus dioses son «por siempre» (αἰὲν ἐόντων *Theog.* 105), sin embargo *nacieron* en un tiempo pasado. No llega pues a ver, como vio Anaximandro, que inmortal es no-nacido (↓189).

Pero la falla más profunda, señalada ya por Epicarmo (DK 23B1) y remarcada por Aristóteles (*De coel.* 298b34), se debe a que, al re-

vés del *apeiron* de Anaximandro «que nunca comenzó a existir», el Xáos mismo no es *agéneton* ya que *«surgió* en primer lugar». Y no sólo habla del Xáos con el pretérito de «lo primero que existió», sino que después de él sobreviene un «segundo» que es la Tierra.[1] Pero segundo meramente posterior, sin dependencia ni conexión ontológica alguna con él. Si se tratara propiamente de un dualismo, ambos, Χάος y Tierra, deberían ser eternos por igual.

Estas fallas resultan más notorias al comparar a Hesíodo con Tales, quien, con todo lo primitivo que pueda parecer, alcanza la unidad de razón que aquél no pudo lograr al sostener que todo *viene* (no «vino») del Agua, incluso la Tierra.[2]

Con todo, aunque no haya llegado a filósofo, Hesíodo merece de sobra el título que Fränkel le da de «primer pensador de la Grecia antigua» (Spinelli 294), y su gran mérito consiste en haber desbrozado el camino a los milesios.

Así pues, tras el mito cosmogónico vino la respuesta filosófica, sin que el orden cronológico suponga dependencia de ésta respecto de aquél. Capelleti (29) da claramente la razón:

> La filosofía en Grecia se desarrolla no tanto como interpretación racional del mito homérico sino [...] como impugnación directa de dicho mito.

5. Conclusión

La reflexión sobre el Por Qué último de las cosas requiere ver el Qué de las cosas presentes (que sólo como presentes se pueden ver), exigencia ajena al mito, pero que también olvidan las filosofías

[1] Vernant ve aquí el origen del dualismo. Sin embargo en *Mito y pensamiento* ... habla de que la Tierra se segrega desde el Caos (338), en lo cual Aristóteles ve un acercamiento de Hesíodo a la filosofía (↓225s).

[2] Es difícil ver por qué Kirk encuentra contradictorio que Hesíodo sostenga que, aunque la Tierra comenzó *después* del Caos, no se origina sin embargo de él: *post hoc* no es *propter hoc*.

conceptualistas que arrancan de definiciones *a priori*. **Ver lo presente, «acompañar el fenómeno», es requisito *sine qua non* de toda sana filosofía.**

Con esto, y dado que la pregunta por el Por Qué de todo es pregunta última y por lo mismo permanente a lo largo de la historia (↑4), queda por señalar el momento histórico en que la respuesta mítica se eleva a filosófica y la cosmogonía se convierte en cosmología. Aristóteles señala este giro en Tales de Mileto por ser «fundador de un nuevo método de investigación»; pero él no pudo prever que esta misma razón habría de valer hoy para negar a Tales el título de filósofo y convertirlo en el primer científico. Por ello se ha de explorar la distinción entre ciencia y filosofía.

III. CIENCIA, ¿DEL UNO O DE UNIVERSALES?

Al igual que del mito no hay definición definitiva, otro tanto se ha de decir de la ciencia. Pero con ello la filosofía (que tampoco está definida) queda ya en su nacimiento atrapada entre Scilla y Caribdis, y para unos es un mito sofisticado en tanto que otros sólo ven en ella una más entre las ciencias:

> Lo que estos filósofos (los milesios) hacen es ciencia [...] Observan, construyen sistemas coherentes, se critican entre ellos.
>
> ¿Es esto filosofía? Nuestra opinión es que es ciencia [...] la filosofía comienza con Heráclito y Parménides (Alegre 65).

No es fácil sin embargo entender por qué estos últimos sí son filósofos:

> *Porque [...] usan modos de pensar científicos; reflexionan sobre esos modos de pensar científicos y los utilizan de manera más amplia o general, y sobre todo reflexionan sobre los conceptos que la ciencia les brinda.* (Alegre 66, itálicas del autor).

Según esto, los milesios habrían sido científicos primitivos, y contra la opinión común, habría sido la filosofía la que se separó de las ciencias y no al revés.

Al respecto, ya Vlastos critica a Burnet por reducir a los presocráticos a pensadores meramente científicos, «ignorando el hecho de que, para bien o para mal, su ciencia era mucho más (y mucho menos) que la ciencia en sentido actual puede jamás aspirar a ser» (*SpPh* I, 96). Y, más que científicos, ve en ellos a pioneros del espíritu científico. Pero, ¿en qué consisten ese «más» y ese «menos» de que habla Vlastos?

Como se ve, toda discusión resulta bizantina en tanto no establezcamos una distinción, clara en lo posible, entre filosofía y ciencia, como la que establecimos entre filosofía y mito. Y aquí surge la dificultad:

> La ciencia es una categoría moderna [...] Los términos *philosophia, episteme, theoría* y *peri physeos historía* se emplean cada uno en determinados contextos en los que la traducción «ciencia» es natural y no muy equívoca, pero [...] cada una de ellas tiene un significado muy diferente del de nuestra palabra «ciencia» (Lloyd 11).
>
> ¡[...] no existe la noción contemporanea de ciencia! Excepto la vulgar que se desbarata sola. En cuanto a las más doctas [...] resultan ser por lo menos 26 y [...] es imposible extraerles común denominador (Miranda 41).

Así, pues, la cuestión se reduce a examinar si es que, al separarse del mito, los primeros presocráticos se convierten en filósofos o más bien en los científicos primitivos que muchos ven en ellos; lo cual, al igual que con el mito, nos exige acotar el concepto de ciencia, tarea difícil dado que, aunque ellos son geómetras insignes y avezados por tanto a la demostración científica, sin embargo la abandonan aquí porque van en busca de un saber más absoluto –«más libre», dirían ellos.[1]

[1] Así dice Proclo en referencia a Pitágoras: DK 58B20: la geometría es «más libre» (que la agrimensura).

Y debido al modo nuevo de plantear la pregunta última en la búsqueda de un Por Qué sin por qué, merecen de sobra el puesto señero que la historia les asigna.

La vía de solución, marcada desde antiguo, ha de comenzar por el examen del objeto de la Pregunta y seguir luego con el del método que ese objeto exige.

0. El «objeto» de la Pregunta: el Todo

Vimos atrás que la pregunta fundamental rebasa todas las preguntas, sean científicas o vulgares, pues indaga el por qué de todo lo que alguna vez puede caer bajo experiencia; más aún, el por qué de la experiencia misma. Un Por Qué más allá de todo lo físico, por lo cual se la ha llamado «la pregunta metafísica» que los primeros presocráticos no llamarían «pregunta por el Ser», sino «pregunta por el Todo» (*Phys.* 189b3).

0.1. Los malentendidos

Pero, al igual que vimos acerca de la pregunta por «la cosa», la que pregunta por el Todo suele caer en un laberinto de confusiones.

a) Confusión lingüística

La primera confusión, origen de incontables malentendidos, es de orden lingüístico y se basa en la sustitución del giro «todas las cosas» por el pronominal «todo» que, además de neutro en el género, es indefinido en el número gramatical, por lo cual puede entenderse a la vez como unidad y como multitud de unidades.[1] De allí

[1] La confusión es quizá la misma que la que parece entender el universal como «conjunto o grupo total» de todos los individuos de una clase, totalidad definitiva a la cual no pudiera añadirse una unidad. Totalidad absurda, pues, como veremos (↓72), **los todos nunca son todos**.

que de manera casi fatal se suplanta el Todo sustantivo por un «todo» pronominal[1] y sin advertirlo se rebaja la pregunta a penúltima: de pregunta por el Todo que posibilita «todo algo» a pregunta por un «algo fuera de todo», y del Uno se hace *un uno* que, como veremos, es *otro* (↓72). De pregunta por el Todo trascendente a pregunta por el universo todo que a cada momento cambia.

Podría ilustrar la confusión el problema lógico matemático de «el conjunto de todos los conjuntos» que sería «el todo de todos los todos» que, como el de Russell, habría de ser a la vez continente y contenido de sí mismo.

Y hemos de reconocer que, si el presocrático no fue del todo inmune a esta confusión (que en el fondo es la de *phýsis* con *ousía*, ↓73s, 226, 263 etc.), hoy somos doblemente vulnerables porque nos es difícil comprender la peculiaridad sintáctica del griego por la cual el plural neutro rige verbo en singular, y que puede llevar a confundir el Todo con los todos, τὸ πᾶν con ἅπαντα:

> El «neutro plural» griego, que remonta a un «colectivo» indoeuropeo, es tan atípicamente «plural» que, cuando es sujeto, el verbo va generalmente en singular (Martínez 17).

Otra raíz de confusiones es la de quienes caen en el equívoco de Parménides que, aunque correctamente identifica el Todo con el Uno, sin embargo, al entender a éste como único, en impecable lógica suprime los muchos, lo cual –en el equívoco atrás señalado– le mereció el título de «fundador de la metafísica»: una metafísica sin física y, por lo mismo, sin analogía ni participación (↓253s).

La confusión lingüística –sea dicho de paso– pone en aprietos a los traductores de *Soph* 244B: ἓν ποῦ φάτε μόνον εἶναι; que Diès traduce:

[1] Esta confusión del Todo, que Gigon describe como «la lista completa de seres y fuerzas superiores al hombre» (32), es frecuente en el uso que la fenomenología alemana hace de la expresión *das Ganze* (Coreth 105), y late en la ambigua «definición» de filosofía como ciencia que estudia «todas las cosas». ¿Cuántas son todas?

«¿Vous affirmez ... qu'il n'y a qu'un être?», seguido a la letra por Samaranch: *«¿afirmáis que no hay más que un ser...?»* en tanto que Fowler recurre al ambiguo *«Do you say that one only is?»*, y Cornford complica con el cosismo: *«you say ...that there is only one thing?»* Pues bien, el dogma cientista impide ver el genuino sentido del pasaje: **«¿acaso sostienen ustedes que el Uno es único?»**.[1]

b) El Todo no es objeto en sentido propio

Otra fuente de confusiones es la actitud metódica que ve al objeto como radicalmente distinto y distante del sujeto. Pues bien, dado que el Todo se busca en el Todo, la búsqueda no puede ser «objetiva» en este sentido que elimina la cara interna de la Pregunta.

El Todo no puede ser objeto ni objetivo por ser el medio ontológico de objetividad y sujetividad. El medio no puede ser objeto, así como la luz no es visible sino condición tanto de la visibilidad del objeto como de la visión en el sujeto (cfr. *Rep.* 508E). Ni sabemos la luz por re-presentaciones de la luz, sino por la presentación del iluminado en la presencia que es acto de visión ónticamente posibilitado por la luz. Por otra parte, el hecho de ver no es «sujetivismo» sino sujetividad objetivante.

La radical separación entre objeto y sujeto introduce el supuesto *a priori* del cual arranca el rechazo de Kant a la pregunta por el Todo, separación que supone que el Todo se puede pensar como «algo» frontero al pensante, con lo cual éste quedaría fuera del Todo y sería sin sentido todo lo que de allí se pretenda deducir. Al convertir al Todo en premisa se lo reduce de trascendental a predicamental, si no ya a mero predicado: a representación sin presente.

Sólo **en metafísica –y por tanto en hermenéutica– <u>es idéntico el objeto formal con el objeto material</u>**: ***Ser en cuanto Ser*** que

[1] Para la identidad de Todo y Unidad, véase *Soph* 242E y *Teeteto* 180E.

dijera Aristóteles (ὂν ᾗ ὂν). Pero por ello mismo, como está dicho, no es «objeto» como el de las ciencias, **ni lo real se conoce por «representaciones» de lo real.**

1. Método de búsqueda del Todo

Al indagar el Por Qué de todo sería irracional arrancar de presupuesto alguno como hace la ciencia con sus «puntos de partida» para un método que da por supuesta la univocidad de la llamada «causa» y su linearidad con el efecto, pues, una de dos: o dicho presupuesto quedaría fuera del Todo y sería nada, o bien dentro de él y no sería presupuesto.

Pero, ¿no es el Todo un presupuesto? No, puesto que nunca nos separamos ni «partimos» de él. Pero por lo mismo tampoco puede ser conclusión lógica: **el Todo no puede deducirse de los todos, ni éstos de él.**

Así, pues, al igual que la Unidad y la Bondad, el Todo es un trascendental del Ser olvidado por la escolástica. Y al igual que sólo siendo se puede buscar el Ser, sólo en el Todo es posible buscarlo. Método ontológico que trasciende toda hermenéutica y todos los «métodos trascendentales». **La pregunta última es método de su propia respuesta, y si no, es pregunta penúltima**.

1.0. Distinción entre Ser y Estar

Para comprender tanto la relación como la distinción entre física y metafísica es fundamental advertir la diferencia entre dos nociones que el castellano distingue con los verbos *Estar* y Ser. Y aunque ambas son comunes a todo hombre, el bisílabo *Estar* confiere al castellano posibilidades que no tienen otras lenguas y que para decir lo que éste dice han de construir circunlocuciones con el verbo Ser.

1.1. ¿Experiencia del Todo?

Dado pues que el Todo no es objeto ni puede caer bajo experiencia debido a que el preguntante está incluído en él, hemos de revisar la objeción cientista que pone en entredicho la racionalidad de la filosofía, y atribuye a las ciencias el monopolio de lo que de manera imprecisa llama «racionalidad».

La Razón es racionante de todo y la que pone todo en unidad, medida y definición. Pero, al igual que la luz no es iluminada sin que por ello sea oscura, la Razón no es racional, mensurada ni limitada sin ser por ello irracional: es mensurante.

La racionalidad como problema arranca desde que el pitagóreo Hípaso descubrió la «irracionalidad» de la diagonal del cuadrado (que, debido a que es inconmensurable con la unidad matemática, queda **fuera de proporción o de lógos**). Y es que *ratio* aludía originalmente a «razón» matemática», *i.e.* conmensuración a la unidad de medida *(ratio)*. Es pues «ración y racionamiento» real.

Pero si los todos no se conmensuran con el Todo, ¿qué sentido tiene la dos veces mencionada «experiencia hermenéutica»?

Pues bien, el Por Qué último de todo que es el Todo, no se ha de buscar «fuera» de los todos, sentido erróneo en que suele entenderse el componente μετά en «metafísica» (↑14) para hacer de ella una ciencia de abstracciones. Y si bien el Por Qué de las cosas no es cosa, de entrada hemos de aceptar con Kant que, dejada a sí misma, la reflexión puede perderse en idealismos, si no ya en fantasmagorías, de no estar anclada en la experiencia, como por lo demás ya lo había sostenido Aristóteles. Pero **no se ha de confundir experiencia con experimento ni verificación con certificación**, confusión en que incurre Cornford al acusar a la filosofía milesia de que «sus tesis son dogmas especulativos, que no podrían verificarse mediante observación», por lo cual su única diferencia con el mito sería el lenguaje más abstracto (Ricken 21), ante lo cual hay que aclarar que la experiencia no formula dogmas sino que encuentra verdades

que no dependen de la llamada «verificación» experimental que dogmáticamente se toma como *conditio sine qua non.*

Las ciencias olvidan la experiencia y con ella lo presente que sustituyen con re-presentaciones producto del experimento: «el hecho astronómico –dice Rosenblueth– es la placa fotográfica, no el astro mismo» (23). Por ello, como el mismo Cornford sostiene, las llamadas leyes de la naturaleza «no describen la naturaleza interna de las cosas, sino más bien las relaciones constantes entre ellas». (Cornford 4.158). Yo añadiría que ni siquiera esto, sino relaciones conceptuales entre objetos construídos por el método científico: experimento no es experiencia.

Se ha de examinar, pues, el lugar común que sostiene que al Ser se llega por abstracción. Pero, dado que ésta en sentido propio es «separación», cabe la pregunta ¿separación de qué?, ¿del Ser, o del entorno, o de meras formalidades conceptuales?[1] Pues bien, **no abstraemos el Ser sino que lo contraemos en «contagio» ontológico.**

Así que, al eliminar *a priori* la Pregunta última, la posición cientista reduce fatalmente a los milesios al estatus de científicos que, en aras de un «experimento» acotado por normas *a priori*, han de construir lo que se llama «objeto confiable» que no es la realidad de las cosas. Sin embargo, como lo vio Jaeger (24), los presocráticos «emplean una nueva y más radical forma del pensar racional [...] que toma por punto de partida las realidades dadas en la experiencia humana, τὰ ὄντα, 'las cosas existentes'».

En advertencia que podría producir un *shock* a quienes ven en la filosofía una ciencia abstracta, Aristóteles sostiene que Tales: «es fundador de un nuevo modo de indagación» (φιλοσοφεῖν) y observa que aun el mismo Parménides se ve forzado a *acompañar los fenómenos*» (*Met.* 986b31). En otras palabras, introduce la exigencia de fundamento empírico. Pero surge aquí la tensión milenaria: ¿no son incompatibles *empiria* y metafísica?

[1] Entre éstas habría que contar las distinciones escolásticas de la abstracción objetiva, que puede ser «perfecta e imperfecta», etc. Gilbert acepta el término «trascendentalización» (2. 199).

Ha de quedar en claro desde luego que la experiencia no es algo «meramente epistémico», ni representación o «copia de la realidad», sino situación ontológica y «acompañamiento del fenómeno» que diría el griego. Y desde luego, se ha de distinguir entre experiencia vivida y experimento científico en vista a eliminar hipótesis que, como producto que son del método científico, ellas mismas se han separado ya de las cosas. Este acompañamiento para el griego no era ***ex***-periencia, sino ***en***-peiría, cuya exacta traducción sería ***en****-periencia*, la *Ein-fühlung* que dice Popper, y que Sánchez Zavala traduce como «introyección» (Sánchez 31s).

2. El método presocrático

Parecería extraño hablar aquí de un «método», sobre todo si se recuerda que Aristóteles calificó los aciertos presocráticos como producto del azar (*Met.*, 985a12ss). Sin embargo el «nuevo modo de indagación» que él mismo atribuye a Tales es ya un método por rudimentario que pueda parecer,[1] lo cual han de aceptar, so pena de incongruencia, quienes hoy lo consideran científico primitivo.

Y parecería ominoso que Parménides –el que acabó con la realidad del mundo– haya sido quien primero preludió nuestro sustantivo «método» (ὁδὸς τῆς διζέσιος fr. 6), y precisamente para prohibirlo: prohibió el «camino» de quienes sostienen la realidad de los muchos.

Para entrar ya en materia, se ha de evitar ante todo el apriorismo cientista que por método entiende un sistema más o menos rígido de supuestos, actitudes y procedimientos que, de seguirse a la letra, garantizan la llegada a la verdad, al modo como la vía férrea conduce los vagones hasta su término. Exigir esta concepción al presocrático sería semejante a exigir a un Cristóbal Colón un mapa

[1] En este pasaje parece entender *«episteme»,* si no en el sentido de «método», al menos en el de «conocimiento metódico».

derrotero como prerrequisito para lo que según él habría de ser un viaje a la India: él tendría apenas lo más elemental de un método que incluía una hipótesis errónea.[1]

Los milesios no comienzan por un discurso del método, sino que **al reflexionar sobre lo observable cotidiano ejercen el Método de todos los métodos que es preguntar por sí mismo la pregunta última**, con lo cual se separan del mito al volcarse sobre la experiencia de lo observable cotidiano (que sólo es tal en situación de presente, ↓68). Pero por ello mismo jamás se arrancan del sentido común, requisito que no siempre habrán de cumplir filosofías posteriores, como ya lo registró Heráclito (*apeiroisi eóikasi* fr. 1).

Con lo dicho no se niega que el presocrático haya sido precursor de la ciencia por la multitud de preguntas regionales que planteó. Pero al plantear la pregunta última rebasa toda ciencia. Y cualquier interpretación violentada dentro de moldes científicos esfuma a priori el problema axial del Uno y los muchos que adelante se expondrá.

La pregunta filosófica va hacia el Uno y el sí mismo en tanto que las ciencias buscan respuestas proposicionales en un proceso lineal que, para no perderse en «el infinito» (*i.e.* la infinidad), ha de marcar arbitrariamente un «punto de partida» que es un postulado, una proposición «primera», un *a priori*.

2.1. La reflexión

Vimos que la respuesta mítica a la pregunta radical no se basa sobre la constatación objetiva de los eventos narrados, sino que su valor de verdad se fundamenta sobre la realidad vivida de un pueblo. Pero en cuanto surge la reflexión surge también la crítica y quedan en evidencia flagrantes incongruencias y violaciones al

[1] Se basa en una lectura errónea de Posidonio al cálculo que Eratóstenes hizo de la circunferencia terrestre (cfr. Dampier 52; Taton I 378).

pensamiento lógico que no es privilegio exclusivo del hombre moderno (Bueno 59).

Y al parecer fueron estas incongruencias del mito las que determinaron el esfuerzo de «racionalización» que emprenden Hesíodo y Ferécides al aplicar el «método de las etimologías» (↑31 y ↓49s) que Hesíodo combina con una ordenación de esquema genealógico. Pero, como vimos, estos autores no llegan a la plena «racionalidad» de una Unidad última.

Y no que la reflexión rechace la fe en el mito que fundamenta la propia pertenencia al pueblo como arriba quedó expuesto, sino que en ella el hombre individual emerge desde el anonimato para entrar en diálogo con quien, pertenezca o no al propio pueblo, se encuentra en la misma situación reflexiva y crítica.

Esto no supone la aplicación de métodos lógicos. Porque, aunque al igual que cualquier otra disciplina la filosofía ha de expresarse en frases sujetas a la lógica, no es ésta el «método» para encontrar la razón de todo, porque ese «todo» incluye a la lógica misma.

Es pues la reflexión la base de todo método, como aparece en la tradicional definición según la cual la filosofía «estudia» todo a la luz natural de la razón. El mito no estudia.

Y el que Aristóteles llama «nuevo modo de filosofar» consiste en una nueva actitud que, no obstante su enorme trascendencia, puede expresarse en términos de lo más sencillo: consiste en **buscar por sí mismo** la razón o el Por qué (λόγον διδόναι) de las cosas del entorno cotidiano. Posición que hoy podríamos formular diciendo **«yo tengo razón, ¿tiene razón el mundo?»**.

Pero tengo razón en cuanto la busco; lo cual conlleva la **fundamentación refleja de mis pronunciamientos.**[1] Fundamentación que no arranca del *cogito* cartesiano que sólo después de descubrir

[1] Esta fundamentación –el Por Qué que adelante trataremos (↓54ss)– ha de hacerla quien lee no menos que el que escribe: **no es combinación de representaciones sino unidad de Presencia constitutiva de presente.**

como primera la verdad del propio **Soy**, descubre en segundo lugar el mundo. **Es el descubrimiento del mundo en la situación de la autoconciencia interrogante** (Cruz 132).

Y el paso a la reflexión no sólo asienta la base metódica que separa la filosofía del mito, sino que con él nuestra cultura se arranca de golpe de la cultura oriental: buscar la razón por sí mismo es método en que coinciden Tales y Einstein, Platón y Comte, Agustín y Marx.

2.2. ¿Punto de partida o círculo hermenéutico?

De allí el desconcierto del científico que para interpretar al presocrático busca «el punto de partida» de su *sistema* sin advertir que ni hay sistema ni punto de partida:

> Algunos sistemas presocráticos parecen a tal grado producto de una única idea central que resulta difícil hacer de ellos una exposición continua. Son como círculos, de los cuales dijo Heráclito que «comienzo y término son comunes» (fr. 103), o en paráfrasis de Porfirio: «Cualquier punto en que se pueda pensar es tanto comienzo como final» (Guthrie, I, 427).

Escapa a Guthrie la dimensión metódica que Heidegger llamó «círculo hermenéutico» (*ST* 171, *SZ* 132s) que adelante se expondrá (↓235). Baste aquí recordar que **el Todo no es presupuesto conceptual del cual pudieran deducirse linealmente los todos, ni es expresable en una proposición que haya de aceptarse a priori como anterior a la propia posición.**[1] Así que en la búsqueda del Todo no se ha de confundir círculo con la linearidad de la circunferencia, confusión que lleva a la circulación lógica. Ni puede el Todo buscarse por métodos científicos pues que, fuera de que éstos son

[1] En otras palabras, no es válida una afirmación del Ser como «punto de partida» de la Metafísica. La Metafísica no arranca de proposiciones (↑12) ni menos *se arranca* del Ser, que no es su presupuesto lógico, sino su fundamento ontológico.

lineales, si ellos mismos no están incluídos en el Todo, nada son. **El Todo no lo deduzco logicamente, sino que me induzco ontológicamente (↓227): *entro en él* en cuanto búsqueda de mi propia identidad.**

Por lo mismo **la reflexión hermenéutica es el ser mismo de la *Con*-ciencia que se ejerce a sí misma en implicación simbólica con-el-mundo (*Con*-ciencia-*Con*). Ejercicio de unidad ontológica y no atención exacerbada sobre el dato de conciencia de un yo objeto («yo fenoménico») que fuera «re-presentación» de algo radicalmente distinto del sujeto: el Todo no se puede re-presentar.**

2.3. Experiencia e implicación con el mundo

Como abstractos, los infinitivos son claros, distintos y nítidamente separables en definiciones conceptuales. Y así, al igual que el significado de «correr» nada tiene en común con el de «cantar», «pensar» significa algo radicalmente distinto del infinitivo «ser». Pero **en la realidad no hay infinitivos. Por ello pienso es Soy: no concepto sino autoposesión e intimidad, identidad y sentido.**

No, desde luego, el Soy del *cogito* cartesiano, el de un Yo separado del mundo. En el hombre el pensamiento es activa situación (y sentido) en sí mismo y en el mundo: no es «Soy», sino «Estoy» que en tanto es identidad personal en cuanto simbólica implicación con la otredad del mundo por la cual «canto» es «soy» y «corro» es «soy» y «toco» es «soy». **Un Soy desfasado por su implicación con el devenir**, que no es concepto sino *en-periencia* y temporalidad que constituye al Estoy en pregunta fundamental que en sí misma lleva la respuesta como dialéctica constitutiva de sí misma. De allí que **no me pienso a mí como objeto, sino que me sé en cuanto ontológicamente implicado con el mundo al cual vivo como exterioridad del mismo acto en que me soy como interioridad y como sujeto.**

Por ello, a mi ver, Gómez Caffarena (24) sostiene que «el punto de partida no puede ser sino el hombre que somos», aunque aclaro que el hombre no

puede partir del hombre ni el Aquí quedar atrás de sí mismo, ni la metafísica tiene punto de partida (↑12).

Por ello, **aunque conceptualmente opuestos, en la realidad ontológica del hombre el Aquí es simblesis con el Allí y no un objeto separado de todos los sujetos y frontero a ellos. La presencia humana es implicación con lo presente al que ontológicamente constituye como tal.** De manera que en esta unión que es ser-*Con* la *dóxa* del mundo encuentro el «más allá», la *Para-dóxa* en sentido propio, *i.e.*, la Verdad que en sentido fuerte *veri-fica* al cosmos y le participa su ser de verdad ontológica: el *Con* es *Más Allá,* el μετά de la *meta*-física.

Para el presocrático, es papel del hombre dar sentido al mundo, «devolver los muchos a la unidad» que dirá Platón (*Phaedr.* 265D). Por ello no es aglomerado inmundo de cosas sino que es mundo en la unidad de sentido que el hombre le participa en su *Inter-soy* que lo constituye en *inter-és* ontológico, más allá del «interés psicológico» al que hoy suele reducírse esta unidad: ***inter-esse* es *inter*-pretación y contextuación con la textura del mundo más allá del significado del texto escrito. *In*-plicación ontológica y no explicación conceptual; el *inter-es* explicita al mundo, aunque no lo explica.**

> Comparto con otros la impresión de que muchos de los fragmentos se ensamblan (*fit together*) de un modo que no cabría esperar a primera vista, de manera que las que parecen expresiones aisladas y metafóricas, son de hecho **partes integrantes de una concepción unitaria del universo y del hombre como parte del mismo**. (Guthrie 402, subrayado mío).

Habría que afinar los términos, porque llamar al hombre «*parte* del universo» es equívoco que contamina no pocos esfuerzos hermenéuticos. Equívoco cientista del mismo orden que el que habla de que el Todo es «mayor» que la suma de sus partes. Porque, fuera de que el Todo no consta de partes, de ser el hombre «parte» del

Todo no podría pensarlo. **Más aún, ni siquiera podría pensar un todo particular, ni menos un universal** (Cruz 10). Sin embargo, la intuición de Guthrie es en el fondo la misma que la de Einstein cuando en términos también inexactos dice que el observador es «*parte* del fenómeno». Se trata de expresiones balbucientes de la que atrás llamé «cara interna de la pregunta».

Así que el «modo» de que habla Guthrie es el ser mismo del hombre que él llama «parte del mundo»: **no se trata de representaciones noéticas, sino de *inter-esse* ontológico.**

El presocrático se coloca en el centro del mundo como el arquitecto en el centro de su obra, a la cual, como dice Maese Pedro en *L'annonce fait a Marie*, ve crecer en su derredor como un organismo viviente. Pero no «centro» definido por equidistancias geométricas: es centro por ser definidor de la circunstancia, centro de todo lo espacial y temporal.

Así que los primeros presocráticos no se basan sobre planteamientos lógicos, sino que logalmente se plantan en el medio del Ser y del Pensar. **Medio que no es intermedio, ni un algo inter-puesto** como lo es un otro entre dos otros: **el medio es el *Inter (das Zwischen)*.** El presocrático se implica con el mundo en un *inter-Soy* constituyente de sentido, pero al darse sentido a sí mismo y «salvarse» como hombre. **Es *Inter* de inter-*pretación* y de inter-*es*.**

Este *Inter* es unitario con el *Zwischen* dialogal de Buber que no es término «medio» sino el *medio* del *Nosotros*, *simblesis real* y fundamento activo de toda simbólica y de todo signo (Cruz 140), puesto que en último término no es el Lógos absoluto sino el participado en el hombre como *día-lógos* o lenguaje (↓229).

2.4. El primer esbozo de método formal

El presocrático no busca un mundo frontero y opuesto a la Presencia (lo presente no puede oponerse a la Presencia que lo constituye como presente), sino un mundo que en su Presencia es presente. Ni se re-presenta objetivamente el mundo en los *conceptos* de

las ciencias, tanto más claros y distintos cuanto más abstractos y distantes de la vida, sino que lo presenta presente en la Presencia. En términos de Pitágoras diríamos que espectáculo y espectador van ontológicamente unidos –Gadamer habla de «participación» (21, cfr. Gilbert 142)– ni el *theorós* se da sin el *theorema*. Más allá del texto escrito, aunque con él, el presocrático vive la textura ontológica de una cosmovisión hermenéutica en que se encuentra a sí mismo implicado en la «cara interna» de la pregunta (↑5).

Por otra parte, esta implicación que es la *méthodos*, obtuvo en ellos una aplicación que bien podría llamarse ya «método» en sentido científico.

2.4.1. «Método» y lingüística presocrática

Según Benveniste, una ciencia queda constituida en el momento en que es comunicable en expresiones que la separen de otras ciencias,[1] lo cual no quiere decir que haya primero de inventar vocablos para conceptos que sólo después han de venir. Ellos comenzaron a filosofar sin diccionarios de filosofía y tuvieron que construir el léxico de manera refleja, con lo cual dan a la filosofía su *status* de ciencia.

Para sondear en el mérito de su hazaña, considérese que nuestras ciencias cuentan hoy con el recurso al griego y al latín que gracias a su inmovilidad de lenguas muertas proveen de términos inequívocos a conceptos de otro modo inasibles (lo cual ya había advertido Kant). El presocrático por su parte carecía de un recurso semejante, pero lo suple con creces la plasticidad de una lengua que

[1] «La constitución de una terminología propia marca en toda ciencia el advenimiento o desenvolvimiento de una concepción nueva, con ello señala un momento decisivo en su historia... Una ciencia no comienza a existir ni puede imponerse más que en la medida en que hace existir o impone sus conceptos en su denominación. No tiene otro modo de establecer su legitimidad sino especificar, denominándolo, su objeto, que puede ser un orden de fenómenos, un dominio nuevo o *un modo nuevo de relación* entre ciertos datos... *Denominar, es decir crear un concepto, es la operación a la vez primera y última de una ciencia.* (Benveniste 2, vol. I, 249).

mediante prefijos puede construir una gama inagotable de nuevos vocablos, y con el uso frecuente de la *hendíadis* puede amalgamar dos sentidos en la unidad de una frase.

Pero además de estos instrumentos, comunes a todo escritor griego, el milesio establece lo que es ya un método en sentido propio cuyos rasgos, a más de la profunda reflexión exigida, son los siguientes:

- La habilidad en la explotación de parentescos etímicos para dotar de semánticas sorprendentes a términos del habla familiar.
- Pero su recurso más notable –hoy en la práctica imposible– consiste en la construcción de neologismos mediante la artificiosa fusión de dos raíces distintas en un solo vocablo que adquiere así dos vertientes de significado entre las cuales el sentido se mueve a su arbitrio. Adelante discutiremos el caso quizá más notable, el del verbo περιέχειν en el fr. 1 de Anaximandro. Pero el árbitro no es arbitrario ni el Lógos irracional.

En su intento de *aggiornamento* de los mitos y de salir al paso a lo que él juzga secularismo filosófico, Ferécides lleva este recurso hasta la artificiosa manipulación de nombres populares: en vez de γῆ recurre al arcáico γαία, en vez de Χρόνος, escribe Κρόνος.[1] Por otra parte, el nombre de Rhea parecería variante artificiosa de Gea[2] que pretendiera un acercamiento "etimológico" con *rhysis*, que suena a «fluir» (*rheein*). Para una lista más completa de estos términos véase Vernant (2, 111).

Mención aparte merece una característica milesia que para la posteridad habrá de ser norma metódica no escrita, a saber, que, con todo y lo rebuscado que puedan ser sus innovaciones lingüísticas, ellos nunca se apartan del núcleo de sentido con que el vocablo

[1] Matthai no acepta esto (I, 84).

[2] La guturalidad áspera, común a la *rho* y a la R francesa, ofrece una doble vertiente a derivados en X y en R. Cercanía fonética que pudo ofrecer a Hesíodo la base para cambiar *Rhea* en *Gea*.

corre entre el vulgo. Norma que cualquier filósofo de avanzada ha de seguir en la construcción de vocablos nuevos para profundizar en ideas antiguas: no puede establecer un código de cifras arbitrario y ajeno por completo al habla del hombre de la calle. Y a esta norma, como veremos, se ajusta Anaximandro en la construcción de los términos ἄπειρον, περιέχειν, ἀρχή, con que nace la filosofía.

3. Método de estudio del presocrático

Al pasar ya desde el método que el presocrático siguió al que hemos de seguir al estudiarlo, es de elemental sentido común que el nuestro haya de ir de la mano con el de ellos en la búsqueda del Por Qué de las cosas. Y **ésta es la base última de toda hermenéutica de textos: hemos de plantearnos la pregunta última que es hoy la misma que la de ellos**. «Entender una pregunta es preguntarla» (Gadamer 454).

Metodizar al presocrático –acompañarlo– no se puede sin acompañar el mundo. Lo cual, desde luego, impone preguntar ***qué dijeron,*** pero la pregunta es vacía si a la vez no preguntamos ***qué nos dicen***. Así que, más allá del enfoque literalista o histórico, se ha de ahondar en el interpretativo o hermenéutico. Hyland (2) esboza la distinción entre «la concepción que podríamos llamar histórica, o cronológica, y el que llamaríamos punto de vista ahistórico». Pero, dado que este «ahistórico» podría malentenderse como negación de la historia, lo llama luego «transhistórico» (3s). Por mi parte prefiero llamarlo «historial» (↓54), que en el fondo coincide con ei nombre de «ontológico» que el mismo Hyland le da:

> Ambos no son necesariamente incompatibles porque, si se sostiene un punto de vista ontológico (por ejemplo, que la filosofía comienza para todos los hombres en la admiración), resulta presumiblemente verdadero que hubo un primer hombre que comenzó a filosofar a través de la admiración y, obviamente, él merecería el título de primer filósofo (Hyland 3).

Con todo, la frase «no necesariamente incompatibles» traiciona un dejo de inseguridad.

3.1. Qué dijeron. Literalidad del texto histórico

Exigencia metódica preliminar en el estudio del presocrático es la de ajustarse en lo posible a la que García Yebra (xxvii) llama «regla de oro» de su traducción: decir todo lo que dice el original y nada decir que éste no diga. Ahora bien, el «original» consiste aquí en los escasos textos recuperados merced a la monástica labor de crítica textual de helenistas de primera línea entre quienes destacan Diels y Kranz. Y al igual que hace todo mundo, tomaremos sus resultados en su valor facial. Pero aquí viene el parteaguas: hemos de evitar que la exactitud del texto ahogue la verdad del contexto y que la palabra se pierda en un museo de vocablos sin alma, crítica que Hyland insinúa:

> [...] a causa del carácter fragmentario de la literatura presocrática, el desafío a la precisión histórica es muy importante, y buena parte y aun lo mejor de los estudios sobre los presocráticos ha implicado el esfuerzo, reconocidamente especulativo, para determinar adecuadamente lo que [...] quisieron decir realmente. (Hyland XII).

Tras estas corteses palabras se adivina la misma crítica que Escohotado (13) dirige a los «filólogos» que en la clasificación de fuentes siguen toda clase de criterios, «con excepción de el del pensamiento allí transmitido». Más agria es todavía la crítica de Popper a «los expertos»:

> I am completely out of my depth when an expert begins to argue which words or phrases Heraclitus might, and which he could not possibly have used (*SpPh* I, 131).

y en vena irónica añade que «los expertos» cambian el texto original *«by one which –to me at any rate– no longer makes any sense».*

Quede pues establecida de una vez por todas nuestra posición: si hemos de hacer hermenéutica y «acompañar» al presocrático –y, para esto, a cualquier filósofo de avanzada– hemos de **evitar que la exactitud del significado sofoque la verdad del sentido.** Ya Sócrates, aun reconociendo la necesidad de afinar términos, ve en el prurito de exactitud un rasgo servil (ἀνελεύθερον, *Theaet.* 184C) y critica la ingenuidad de quienes ponen su fe en lo escrito por el sólo hecho de estar escrito (*Phaedr.* 275C).

3.2. Qué nos dicen. El con-texto historial

Se da una profunda diferencia entre el conocimiento de una catedral gótica por métodos científicos que analizan planos arquitectónicos, y el «método» por antonomasia que es entrar en ella. Entrar que, más allá de la transposición física del umbral, ha de ser entrada en el Ser: identificarnos a nosotros mismos en el Todo en el cual el mundo tiene sentido.

- El que estudia planos sabe objetivamente *lo que* es una catedral.
- El que entra en ella conoce la catedral por experiencia.
- El que reza en ella le da su ser de catedral y se sitúa en la Historia más allá de la cronología.

Pues bien, para interpretarlos, hemos de entrar con ellos a la catedral del mundo más allá del mero análisis textual y de la búsqueda de significados objetivos que todo mundo pueda aprender y repetir del mismo modo y que por tanto son abstractos. Al sentido no se llega por meras representaciones conceptuales, sino sólo en la implicación ontológica de quien en su propia presencia ve lo presente. La presencia no es abstracta.

Si ellos pensaron el Todo, buscar la «suma de *los todos*» es no sólo vano empeño, sino que *a priori* traiciona su pensamiento puesto que ellos no aluden a eventos pasados, presentes o futuros, sino que

lo que dicen se inserta en el *Siempre* de la Historia que se va haciendo a sí misma. Y me lo dicen a mí en cuanto lo dicen a toda la humanidad, y en cuanto he de decirlo con ellos en convivencia con ellos. De allí que estas páginas sean invitación a una búsqueda del sentido que dé unidad a tantos trozos de significado rescatados por la paciente labor del arqueólogo de textos.

3.3. *Ir-con,* norma fundamental de toda hermenéutica

Y el respeto al texto no nos ha de apartar del contexto de un mundo que es «el mismo para todos» (Heráclito B89). Contexto que es textura vital. Y podríamos con Popper exhortar a una «vuelta a los presocráticos» (*SpPh* I, 130), lo cual, bien considerado, es norma fundamental de toda hermenéutica que haya de interpretar textos en el contexto vivencial de un Presente trascendental que es el mismo para todos (que en otra parte he llamado «el Historial»).

Y no que con Zubiri se haya de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados desde dentro. ¿Dentro de los datos o de quien los acumula? Resuena aquí el eco del 'experimento mental' galileano, con la agravante de que la «experiencia mental» es mera imaginación que ni siquiera llega al recuerdo personal de lo ya vivido. Lo pasado es irrepetible, y tanto más si es lo pasado de otro.

Ni siquiera como el Pasado que, en su desfasada identidad con el Presente, es lugar de la repetición que, para ser tal, ha de ser de otros «iguales», no del Uno que es identidad. **El Uno no pasa, ni es por tanto repetible**. Una identidad repetida no sería identidad, sino igualdad científica entre dos otros.

Convivencia no es simbiosis. Y convivir sólo es posible en la unidad de la Historia y no en la simultaneidad cronológica de un presente histórico que ya pasó, ni podemos ser contemporáneos de Tales ni se requiere volver a Mileto –sólo piedras encontraríamos–. No es volver al siglo VI, cuando no se puede siquiera volver al segundo en que se leyó la línea precedente.

No se trata –y en esto concuerdo con Zubiri– de encontrar el hecho concreto sino la situación en que se plantó el milesio, situación en el Lógos «que es el mismo para todos» y única que posibilita este συζῆν con los antiguos, **que no es simultaneidad en el Estar, sino encuentro del Ser en el Ser** y no encuentro de abstracciones.

Al igual que la continuidad geométrica (↓172s; 212), la simultaneidad es concepto científico abstracto, y lo que decimos como *«al mismo tiempo»* es en lo real imposible pues que el tiempo es perpetuamente otro. **La convivencia no es simultaneidad sino identidad, en la cual pensamos las simultaneidades entre cosas**. En otras palabras, en la textura unitaria del Nosotros constituimos el Presente que es el mismo para todos, y en él contextuamos lo que fue y lo que será.

Adviértase que el hecho mismo de la fragmentación de textos no se debe única ni principalmente al mero proceso mecánico de destrucción o extravío de papiros, sino que, con el sexto sentido de un «método trascendental», la antigüedad decantó los textos en que encontraba la textura ontológica del sentido.

IV. HERMENÉUTICA Y MÉTODO CIENTÍFICO

Si en la antigüedad la filosofía superó el discurso mítico con la racionalidad del *lógon didónai*, el nacimiento de la modernidad introdujo en escena un "requisito de racionalidad" que, como exigencia del método científico, relega a la filosofía al status de antimetódica, irracional o semimítica, y nos obliga a una nueva revisión aun a riesgo de traslapamientos con lo dicho atrás.

Significativas al respecto son las vacilaciones de Gadamer que, tras profesar que no se aparta del requisito metodológico de la ciencia (I, 665), 28 años después confiesa:

> Mi punto de partida fue la crítica al idealismo y al metodologismo de la era de la teoría del conocimiento (II 320).

0. Racionalidad y el «Por Qué»

No es pues extraño que en los esfuerzos de *aggiornamento* se haya llegado a sostener que el método de la filosofía ha de ser "deductivo", aunque ello

a) Impone la aceptación de aprioris que impiden la búsqueda de un Por Qué último.
b) Introduce en filosofía la radical separación vigente en ciencias entre objeto y sujeto.
c) Imposibilita la unidad entre decurso mundano y discurso interpretativo que irremediablemente quedan como paralelos.
d) Sustituye la posición con sistemas de proposiciones.

Y si bien el *Cómo* (ὅκως) del fr. 1 de Heráclito pareciera cercano a lo que por método se entiende, **cómo decir ese *Cómo* se convierte en problema de la hermenéutica**, porque rebasa las tradicionales teorías del conocimiento que buscan correspondencias, semejanzas y paralelismos entre pensar y ser, entre sujeto y objeto, entre un mundo nunca presente y sus representaciones conceptuales. En dos palabras, el *Cómo* se revierte al problema de la relación Yo-mundo, al *lógon didónai.*

Ahora bien, el método exige que cualquier proposición que pretenda ser científica –"racional"– ha de fundamentarse sobre otra proposición previamente fundamentada o sobre un dato que el método elaboró de antemano como «objeto confiable» (↓58). Fundamentación lineal sobre lo otro que a su vez ha de fundamentarse sobre otro. De allí que, para eludir el «proceso al infinito», el método de demostración científica ha de señalar un «primer otro» como punto de partida (una proposición postulada, una definición, etc.).[1]

En suma con la dicotomía entre Método del Ser y el del Saber se perdió de vista que discurso filosófico y decurso mundano han de

[1] Se trata del presupuesto o postulado fundamental de toda ciencia, el cual no se somete a crítica dentro del sistema.

ser, si vale la expresión, *mutuamente metódicos* en el sentido original de acompañantes. Y se echa por la borda la advertencia de Aristóteles: "es uno y el mismo el principio del ser y el del saber" y se explica por qué la filosofía olvidó la *quaestio de facto*.

1. El Por Qué de todo. ¿Prueba «implicativa» o explicativa?

Así que tanto filosofía como ciencia se separan del mito en cuanto ambas se han de «verificar» o probar sobre un Por Qué. La gran diferencia consiste precisamente en ese Por Qué. Y si con Bueno llamamos *explicativo* al Por Qué de la ciencia, habría que llamar *implicativo* al de la filosofía. Aquél se ejerce por separación y combinación (análisis y síntesis) de conceptos, éste consiste en la unidad del *inter-ser*. A aquél lo llama Aristóteles *dià tí*, a éste, *dióti* (o también διὰ τί πρῶτον, *Met.* 983a29), distinción no muy lejana a la vigente entre «explicación y comprensión», el *erkennen-verstehen* de Dilthey. En suma, aquél es el método científico; éste, *la méthodos* hermenéutica.

1.1. El *dia tí* o «prueba *explicativa*»

Si se entiende «prueba» en el sentido estrecho (que la ciencia llama «estricto») de una demostración *in forma* basada en una premisa previamente demostrada o un número supuestamente suficiente de observaciones,[1] nos embarcamos *ipso facto* en un proceso al infinito, puesto que, fuera de que dicha suficiencia sería sujetiva y distinta para cada quien, el valor de la demostración es indemostrable y ya lo dijo Aristóteles: el origen de la demostración no es demostración, ni ciencia el de la ciencia (ἐπιστήμη, *Anal. Post.* 100b14).

[1] Digo «supuestamente» porque es de sobra sabido que la inducción positivista no puede justificar el salto al universal desde un número cualquiera de observaciones, por grande que sea.

Como vimos atrás, el Todo no puede deducirse de un algo, ni puede a la inversa ser premisa lógica de los todos; ni es válido, en una especie de inversión del argumento ontológico, decir «el Ser es, y por tanto existen los entes».

Por ello también las ciencias han de fundar sus términos en conceptos «elaborados» conforme a normas metódicas de antemano aceptadas que convierten el dato bruto de experiencia –necesariamente individual y transitorio– en «objeto confiable»[1] que sea igual para todo mundo. Y **cuanto más la ciencia se separa de lo singular concreto, tanto más ciertas son sus proposiciones.**

Pues bien, las ciencias llaman «verificación» a este tipo de prueba explicativa, cuando es en realidad «certificación»: combinación lógica de objetos mentales.

2. La razón *dióti* o «prueba *implicativa*»

Si el Todo, como vimos, escapa a la demostración científica (↑13s), ello no se debe a falla de fundamentación sino más bien a lo que se podría llamar «exceso» de ella, pues **por ser fundamento de todo método, el Todo rebasa *–trasciende–* todo método. Y solamente porque en el Todo nos encontramos tanto tú como yo,** podemos reflexionar desde nuestra común impostación en el Todo, en la cual consiste propiamente la intuición, que no es re-presentación conceptual clara y distinta, sino tendencia a la identidad (Cruz 95s; *cfr.* Intencionalidad, ↓227). Tendencia ontológica que constituye la trascendencia de todo método trascendental.

Lo puesto en razón es puesto por la Razón, por el Lógos. Por ello **la «prueba» en metafísica es encuentro del Ser en el Ser,** prueba cercana más a la de quien prueba la sopa con cuchara que a la de análisis y síntesis de conceptos aprendidos en libros de cocina o de teoría de la nutrición. Dicho en inglés, es más *to probe* que *to prove*: comprobar en sí más que probar por otro que lo probado y

[1] El método de la ciencia constituye su objeto (Gilbert 25).

encontrar la realidad en lo real y no en supuestas representaciones de lo real dadas por otro.

3. Implicación y *metodización* del presocrático

El basamento gnoseológico del presocrático es su óntica implicación con la textura del mundo (↑55) por la cual el mundo –que en la implicación se eleva a presente– no queda en mera representación "interna" de un Fuera que no puede entrar. Por ello, cuando por primera vez se explicita la pregunta del cómo son posibles las cosas, Heráclito responde con la frase arriba citada, que a mi ver es la más cercana a una definición de filosofía; no definición abstracta, pues que habla de sí mismo que profesa como tarea de su propia vida «**decir yo cómo es que hay cosas**» (fr. 1).

Pues bien, en nuestra implicación con el mundo con el cual ellos se implicaron, superamos la ciencia de proposiciones al asumir en nuestra posición personal la responsabilidad de ver por nosotros mismos. Así que, al revés de la ciencia, la carga de la «prueba» recae en el lector y en su propia situación en el mundo.

Por esta implicación con el mundo y con los antiguos, Landgrebe sostiene que no se puede ya mantener la antigua división entre filosofía sistemática e historia de la filosofía,[1] que no se reduce ya a colección cronológicamente ordenada de filosofemas, sino –como en eco al συζῆν platónico dice Zubiri– «es encontrarse con los demás filósofos en las cosas sobre que se filosofa» (2.222).

Y es gracias a este συζῆν o convivencia con los antiguos que podremos encontrar en nuestro presente la respuesta al Por Qué del presente de ellos. Encuentro en el Siempre en el cual, en glosa a Aristóteles, el alma se identifica con el Todo (*De An.* 431b21).

[1] [...] es ist nicht mehr möglich, die alte Scheidung von Systematik und Geschichte der Philosophie zurechtzuerhalten, da viel mehr jede geschichtliche Betrachtung schön in sich systematische Absicht haben muss und jede systematische Untersuchung nur in einer Auseinandersetzung mit der Geschichte ihren Ansatz gewinnen kann (Landgrebe 18).

Por otra parte, al συζῆν de la «prueba implicativa» se debe el que, para desazón del filósofo bisoño, las obras filosóficas de vanguardia parezcan un rosario de pronunciamientos dogmáticos que no presentan «pruebas» explícitas. **La prueba hermenéutica sólo es prueba si el lector *prueba en sí mismo* lo expreso en el texto en implicación dialogal con el autor.** En otras palabras, al revés de la cuasi mecánica imposición de las conclusiones silogísticas, lo que el autor dice sólo es prueba si el lector lo ve por sí mismo. Y, si no lo ve, toda prueba demostrativa es inútil, si no ya contraproducente.

Incapacitado por su propio método para comprender esta «prueba», el cientismo la acusa de dogmática o sujetivista, lo cual suscita la comprensible irritación del metafísico. Pero impacientarse con el daltónico es inútil, pues ni la más exhaustiva demostración de teoría de los cuantos hará que vea los colores.

Así que la prueba presocrática no se agota en la objetividad de un texto metódicamente elaborado, pues consiste en la textura vital en que todo hombre, por el hecho de serlo, está **ontológicamente implicado con un mundo que no es re-presentación sino presente con-textuado en la propia presencia** (↑55). Dicho de otro modo, el texto nada prueba si tú y yo no probamos *–con-probamos–* la textura de lo dicho en la unión de presente con presencia que no es comparación de re-presentaciones objetivas sin presente. La inter-pretación no es traducción de orden conceptual que suplante unos signos por otros, sino ontológica elevación. ***Inter-pretar es inter-ser,*** el inter-ser del hombre símbolo (Cruz 121).

Así que el διότι es la *veri-ficación* en el sentido fuerte de la palabra: entrada a la verdad que es la racionalidad. El δια τί, por su parte, es certificación y racionalización de conceptos. Aquél es elevación al Uno, éste unificación de otros en secuencia lineal a partir de un «primero» designado por un método científico.

En conclusión, **la ciencia es racional porque da razones. La filosofía lo es porque ha de poner en razón aun las razones de la ciencia** y examinar, como vimos, aun los axiomas (↑13).

4. Método y lingüística, *méthodos* y lenguaje

Aun el más positivista de los modernos comentarios a los griegos ha de ser necesariamente interpretación, aunque no fuera más que por el obligado trasvasamiento desde una lengua que, como dice Guthrie, no acabamos de comprender del todo. Pero además el que atrás llamamos «método de las etimologías» del presocrático exige un correspondiente «método de interpretación lingüística» que no es novedad alguna, y ya lo aplicaron Platón y Aristóteles.[1]

Sin embargo, dado que nuestras lenguas carecen de la plasticidad del griego y que hoy día contamos con una gama amplísima de términos que inevitablemente estandariza el habla filosófica, este recurso ha llevado no sólo a lamentables equívocos,[2] sino a posiciones extremas como la de Heidegger que por sí sola bastaría para justificar el exhorto de Kirk a «rescatar a los presocráticos de los filósofos» (*SpPh* 162). Pero no menos condenable es la descalificación apriorística que el cientismo hace de la que con autosuficiencia llama «definición nominal» al no distinguir entre palabra y vocablo, entre concepción y representación, entre nombre y sustantivo. Guthrie no escapa del todo a esta falla:

> [...] in an age without any science of grammar, semantics or logic, men were at the mercy of words to an extent which is not always easy to realise. A word was more like a single whole entity and its various meanings [...] could [...] etc. (Guthrie I, 85).

Guthrie con sus *various meanings* toca inadvertidamente la característica caleidoscópica de la hermenéutica que consiste en sus

[1] Por ejemplo, ambos explican el sustantivo éter por una doble derivación desde ϑεῖναι que con el adverbio ἀ̓ιει da el ἀ̓ιϑερ: «un cuerpo que se mueve eternamente» *Cratilo* 410b75; *de Caelo* I 3, 270b23.

[2] Véanse por ejemplo la «explicación» que Sto. Tomás da al nombre de papiro («combustible» por el supuesto parentesco con el nombre griego del fuego, πῦρ); y la que da a la ἀντίχϑονα de los pitagóricos (*«in contrarium sonans»*).

diversos planos de significado que Hussey llama *«layers of meaning concealed in* the *word (logos)»* (Hussey 40). Y en tanto que la univocidad es requisito *sine qua non* de la ciencia –que ha de ser de universales– la filosofía se mueve entre **nociones trascendentales –únicas que pueden *dar razón-de* lo singular en cuanto *dan razón-a* lo singular: círculo hermenéutico que es trascendencia ontológica** (↓235).

Y por no ser universales ni singulares las nociones trascendentales escapan al método científico, y es menester recurrir al ***método ontológico de la analogía***. Ontológico, porque no se agota en semejanzas de conceptos o representaciones, sino que consiste en la personal elevación al lógos que da razón tanto a identidad como a diferencias: **el ser lo sabemos siendo**, «acompañando y *metodizando* el Ser» (↑viii).

Por otra parte, y debido a su misma índole, la hermenéutica no está atada a la exigencia científica de un léxico rígido.[1] **La identidad analógica trasciende toda igualdad científica** en trascendencia que no es supresión sino fundamentación ontológica en el Ser. Y más allá de semejanzas entre conceptos y representaciones abstractas, la analogía trasciende y eleva lo presente a la Presencia (ἀνα-λόγον, ↓228).

Queda así en claro el por qué del título de la presente sección y cerrado el periplo que iniciamos en la p. 20: la filosofía se separa del mito porque da razón de sus propios pronunciamientos, y se separa de la ciencia porque da razón de los pronunciamientos de la ciencia. Es **Ciencia del Uno en tanto que las ciencias son de universales**. Aquélla es la *méthodos* que trasciende los métodos de éstas, la que Gadamer llama "dimensión que precede al uso del método en toda ciencia" (I, 665).

Como el Todo mismo, la ciencia del Todo –que Aristóteles llamaría «ciencia prima»– no es «estricta» como han de serlo las ciencias regionales: no estrecha, sino libre, y por lo mismo la más

[1] Por esta característica es inevitable el riesgo de ambigüedades en quien no está avezado a la visión analógica.

exigente, pero no exacta ni *exigida*.[1] Y su exigencia es su ultimidad, la cual redunda en que se han de someter a examen aun los términos de la pregunta, pues que el Por qué último no tiene por qué. Y hemos de examinar aun lo que por 'cosa' se entiende, so pena de quedar en un Por Qué penúltimo y bajar sin advertirlo a la prueba διὰ τί lograda por combinación de re-presentaciones conceptuales (*Met.* 1041a10; 24).

La metafísica es la más libre de las ciencias (*Met.* 982b27) en cuanto ha de validarse a sí misma, ni puede someterse a los grilletes de un método logicista impuesto *a priori* como camino único a la verdad. El racionalismo por su parte, cuando pretende autovalidarse sobre postulados, resulta irracional.

En la siguiente sección indagaremos cuál fue el punto nodal en que el Origen de la Filosofía se manifestó en orígenes históricos en las coordenadas geográficas de la ciudad de Mileto y en las temporales del S. VI. Punto en que la Pregunta, aunque permaneciendo la misma que en el mito, se modifica por la reflexión.

Intentaremos pues recuperar la primitiva formalidad que en Mileto asumió la pregunta, sin lo cual todo esfuerzo de interpretación de los milesios quedará desenfocado.

[1] *Exigens y exactum* son participios activo y pasivo del verbo *exigo*. **La ciencia *prima* es activamente *exigens*,** la ciencia segunda es ***ex-acta*.**

II

LOS ORÍGENES

0. EL PASO PREVIO, ¿QUÉ ES COSA?
I. EL VUELCO FILOSÓFICO: NOCIÓN DE OTREDAD
II. RECUPERACIÓN DE LA PREGUNTA *DE IURE*
III. RECUPERACIÓN DE LA RESPUESTA *DE FACTO*
IV. TALES Y LA PRIMERA COSMOLOGÍA
   1. TALES ESOTÉRICO
   2. EL HILO DE ARIADNA

Tras la consideración del Origen de toda filosofía, pasemos a la de los orígenes históricos de la filosofía occidental en el siglo VI y en la ciudad de Mileto[1] en que, con insólita confianza en «la competencia de su propio lógos» (Gigon 70) tres hombres se rebelan en contra de la prohibición de «pensar pensamientos inmortales» y rompen con la obligada invocación a las musas[2] y dan el vuelco con que nace la cultura occidental: sin negar el valor de los mitos, pretenden ver por sí mismos la razón del mundo. Paso a la racionalidad que luego se confundirá con el racionalismo. Con justicia se les podría aplicar el *sapere aude* de la Ilustración.

Luce (18) y Eggers-Juliá (83[30]) niegan que haya habido «propiamente» una escuela de Mileto, lo cual es obvio si por escuela se entiende un grupo «cerrado, jerarquizado, con condiciones de ingreso» como de los pitagóreos dice Gigon (2.93), pero no hay dificultad en hablar con Marquínez (53) de «movimiento o corriente filosófica».

[1] Muchos los llaman «jonios», lo cual, aunque correcto, desdibuja el hecho de que Pitágoras, Heráclito y Xenófanes también lo fueron, y hace de la filosofía jonia un rompecabezas en que una u otra pieza nunca acaba de encajar (↓195). Por ello con Guthrie y otros prefiero llamarlos «milesios». Diógenes Laercio cortó por lo sano y los llamó «los jonios milesios» (DL I, 13).

[2] Es curioso que en el siglo IV de nuestra era Jámblico sostenga que al inicio de un estudio filosófico, todo hombre de buen juicio «ha de invocar un dios» (*VP* 1). Pero más curioso es que el primer gran racionalista que fue Parménides vuelve a la invocación a la musa (y a la forma versificada que los milesios habían abandonado), y esto al emprender el ὁδός que preludia la *met-hodós* del otro gran racionalista que, movido por «sueños maravillosos», funda la filosofía moderna.

Pero, sea escuela o «corriente», la dificultad de fondo es el criterio de unidad. Porque si para Tales el origen es el agua, para Anaxímenes el aire y para Anaximandro el *ápeiron,* ¿por qué se habla de *una* y no de tres filosofías de Mileto? Es pues menester ir más atrás y, dado que al inicio la pregunta no aparece en su literalidad, comenzaremos por el lugar común con que se dice que ellos preguntaban por **el Uno de los muchos** y por **la Unión de los contrarios,**[1] lo cual parece hacer a un lado la pregunta cosmogónica.

Pues bien, si esta filosofía es una, sus tres exponentes han de dar idéntica respuesta tanto a la *quaestio de iure* como a la *de facto.* Pero, aunque todos los comentaristas sostienen dicha unidad, no siempre es claro en qué consiste ésta, ni que agua, *ápeiron* y aire sean lo mismo.

0. EL PASO PREVIO, ¿QUÉ ES COSA?

Si los milesios pretenden ver por sí mismos, lo único que de entrada pueden decir es que el Origen de las cosas no es cosa. Pero, ¿qué es? Y es cierto que tradicionalmente se ha dicho que es «el principio», pero ello introduce aprioris implícitos que han derivado en verbalismos (↓181s) De manera que no nos queda más que dar con ellos el paso previo al «nuevo modo de filosofar» y con ellos observar lo único observable, *i.e.* las cosas.

Y no que los primeros filósofos entendieran algo distinto de lo que hoy entiende el hombre de la calle que, instado a nombrar una «cosa», no responde con *items* tales como «el pensamiento», «el tiempo», «tu pregunta» ..., sino con algo presente en su entorno cotidiano: mesa, silla, piedra. Pero no es fácil ver en qué consiste *la cosa como tal*, ni lo que Cornford llama *thingness of things* (*Aristotle's Physics,* ed. Loeb, XXIVs), paso indispensable para entender

[1] Aunque sin la expresión que se ha vuelto clásica, estas preguntas aparecen en *Soph.* 251A-C, *Parm.* 129C-D y *Phil.* 14C-D.

cómo comenzó la filosofía en Mileto y cuándo la Pregunta cosmogónica –que, como vimos, no es propiedad de filósofos– se convierte en filosófica.

Pues bien, dado que todo mundo ve empíricamente presente *lo allí*, cualquier aserto acerca del Por Qué de las cosas queda abierto a crítica y a exigencia de fundamentación, y por ende de una reflexión que el mito no hizo. Pero cuando se pregunta por el Por Qué de *todas*, la exigencia va hasta la de una elucidación de lo que por «cosa» se entiende para evitar el poner una cosa como el Por Qué de las cosas.

0.0. Cosas en sentido natural como «Lo-Allí»

Pues bien, **toda cosa es *un esto***, y por lo mismo indicable (esta mesa). **Es lo presente, lo real, lo dado o lo allí**, un esto señalable o deíctico. Así que la pregunta acepta la expresión «¿por qué hay todo esto?»

Todo lo allí *está presente-allí.*[1] Es lo que dice el *Dasein* de Kant que Heidegger cambia por *Vorhandensein.* Pues bien, sin separarnos de la concepción natural para la cual ***lo Esto Está* y está puesto,** y sin perder de vista la importantísima distinción entre Ser y Estar, arriba expuesta (↑39), podemos ya indagar cuándo la pregunta comenzó a ser filosófica.

0.1. Cosas como los opuestos o contrarios

Nada está puesto-allí sino en cuanto distante o cercano, dentro o fuera, arriba o abajo, a un lado u otro respecto a otros puestos-allí.

[1] Más allá de la opinión generalizada, esta concepción natural permitiría sospechar bajo el nombre griego para «cosa» un parentesco etímico no sólo con χείρ sino también con χώρα («lugar»), lo cual introduciría un cuasi pasivo χώρημα que por elisión daría χρῆμα con significado literal de «lo puesto en lugar», «lo-allí» o *Dasein.*

Dicho con Aristóteles, «todo lo que está (ὂν ποῦ) es un algo definido, y fuera de él está un algo definido».[1]

Así pues, nada real puede estar allí si no está con otros que están con él. En otras palabras, **todo puesto es con-puesto (puesto con), pero por lo mismo contra-puesto a otros**. Y esto es precisamente lo que dicen las expresiones «opuestos y contrarios». Más aún, el mutuo rechazo establece la formalidad de lo *inter*-puesto: separación, distancia y lejanía. Por ello la *déixis* en ejercicio habla de *lo esto, lo eso, lo aquello,* y el allí se prolonga en un allá cada vez más indefinido.

0.2. Los opuestos son y no son

Ahora bien, del examen de lo puesto-allí, resulta que la cosa A *es* y la cosa B *es* y la cosa Z *es*. En dos palabras, todas coinciden en el ***es***.

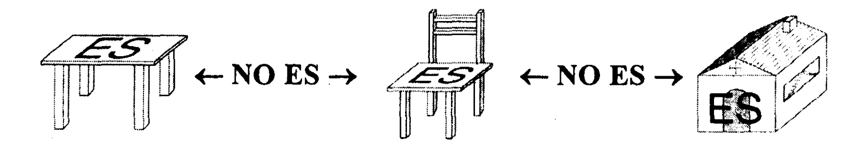
Hoy no diríamos «en el es» sino *«en el Ser».* Pero la expresión sería anacrónica en una lengua que para entonces no sustantivaba todavía el infinitivo ni hablaba de «el ser» (↓232). Recuérdese la dificultad inversa que hoy tenemos para entender el participio griego del εἶναι es decir el Ὄν, que, traducido unas veces como «ente» y otras como «ser», introduce una diplopia en más de algún estudio moderno.

Pero salta a la vista que, para coincidir en el *Es*, A y B han de coincidir en el «*No Es*»: A es en cuanto no es B ni C: coinciden en cuanto difieren.

Sobreviene aquí el *shock* con que se podría ilustrar a plenitud el asombro (θαυμάζειν) que según Aristóteles echó a andar la filosofía: **todo es en cuanto no es**, asombro que dramatiza Platón: todo lo real es «miles y miles de veces no-ser», «los otros ... son y no son» (*Soph.* 259B).

[1] τὸ ὂν ποῦ αὐτό τε εἶναι τί καὶ ἕτερόν τί ἐκτὸς αὐτοῦ *Phys*. 209b33. Al respecto, recuérdese el problema medieval del «cuerpo único» que por no estar supuestamente en parte alguna sería inaprehensible.

Así que **todas las cosas coinciden en ser en cuanto todas coinciden en no ser:** visto en esquema:



La conclusión –fundamental para entender el vuelco filosófico– es la paradoja del mundo y de las cosas: **los todos son y no son;** con lo cual queda enfatizado el nudo del problema: **las cosas son los opuestos que para ser han de no ser.** Núcleo que se despliega en una serie de paradojas que Anaximandro resume bajo el nombre de «injusticia» (DK12B1).

Así pues, ser esto es no ser otro. Pero **ser otro es también no ser otro. Más aún: por ser otro, lo otro no es otro.**

I. EL VUELCO FILOSÓFICO: NOCIÓN DE OTREDAD

Resalta así en violento relieve la dificultad que la filosofía actual con frecuencia pierde en una maraña de verbalismos. **La otredad no es concepto analizable por ser base ontológica de todo análisis; no representación sino vivencia sabida en el propio *Estoy***; más aún, podríamos decir que la otredad es constitutiva del problema humano.

1. Lo otro como lo mucho

Así como en la expresión «todas las cosas» el griego elude el sustantivo para decir simplemente «los todos» –que a su vez cambia por el pronominal «todo» (con verbo en singular)–, así también en nuestra lengua, en vez de «los otros», podemos recurrir tanto al singular «lo otro» (τὸ ἕτερον, θάτερον) como al plural «los

otros» que aparece ya en el texto inaugural de la filosofía (τἄλλα, Anaximandro B1), lo cual, como veremos, se debe a que lo otro es a la vez uno y múltiple y sólo es otro en cuanto opuesto a otro: **nada es otro si no es con-otros**, de lo contrario simplemente no está ni es real. Debido pues a que lo otro no es lo otro, la otredad es dualidad y multiplicidad, aun en el caso de una cosa única.

2. Lo otro no es Uno, sino singular

En efecto, ya Platón y Aristóteles advierten que ninguna cosa es propiamente «una» sino singular y única, que como tal rechaza otros únicos: **la singularidad sólo se da en la multiplicidad.** Y **la pluralidad es constitutivo ontológico de lo singular** por lo cual, al revés de *el Uno,* **lo-uno es lo otro y lo mucho, y cada uno es *cada otro* ya que todo lo puesto allí es puesto al menos con otro, del cual a su vez es otro y opuesto.** Zenón ilustra esta singularidad múltiple:

> Si los muchos son, no serán más ni menos que los que son, y por lo mismo serán limitados. Pero si son, serán ilimitados, pues que siempre hay otros entre los que son, y, a su vez, otros entre éstos (DK 29B3).

Entre dos –o entre otros– los otros son innúmeros. Pero el *Entre* es el Uno numerante del cada uno. De allí que la unidad matemática (representada por la cifra 1) no es la Unidad trascendental por la cual todo número es «uno» categorial (*un* 5, *un* 9, etc.).

3. Lo mucho y los todos

Pero, aunque los todos son muchos, sin embargo, dado que las cosas han de no ser, **los todos no son todos,** y por tanto, **lo mucho es poco y todo lo que es no es todo lo que es,** pues a cada instante la totalidad es otra (y por lo tanto móvil, como luego veremos). Y

en expresión más estridente aún, si lo otro es otro en no ser otro, **lo esto es en cuanto no es esto**. Lo cual en su estricta literalidad suena a contradictorio, y sólo tiene sentido sobre la base ontológica de la *deíxis* de lo singular, acto de la presencia humana que se presenta en sí y ante sí lo esto al objetivarlo. Pero como «esto» varía con las situaciones déicticas, resulta que **todo esto es otro.**[1]

Aunque no todo otro es esto, tanto que, como tal, **lo otro no se puede decir ni indicar**, pues el hecho de la indicación lo eleva *(aufhebt)* a «esto». Así que, como tal, la otredad es impensable: indefinición, *apeiría* y falta de límite.[2] De allí la paradoja que, en glosa a Platón, podríamos expresar diciendo que **en ser otro, lo otro no es otro,**[3] lo cual nos devuelve al punto de partida: **ser otro es no ser otro.** Ser y no ser.

4. Lo otro como temporal

Pero más allá de la mera distinción entre cosas, la otredad invade el ser mismo de cada cosa, que llevan todas el no-ser y el germen de su propia destrucción. Por ello según Aristóteles la *phýsis* es tanto «principio de movimiento como de cesación o reposo» (*Phys.* 192b21 etc).[4]

Hoy entendemos «devenir» como «llegar a ser» (*becoming*) de lo otro, sin advertir que por lo mismo es «dejar de ser» de lo otro: es la *phýsis* en cuanto distinta de la *ousía*. De tal modo que, **cuando llega a ser, ya no es:** ὅτε γέγονεν οὐκ ὄν (*Phys.* 263b11).

[1] Apunta así la base de la sofística: lo verdadero para mí puede no serlo para ti, y el esto que dices puede no ser el esto que digo.

[2] Cfr. en las listas de «los pares pitagóricos» la columna de lo «ilimitado» en *Phys.* 201b.

[3] οὐχ ἕτερον ἄρ ἐστί πῃ καὶ ἕτερον *Soph.* 256C. Platón alude al movimiento, pero Aristóteles coincide a propósito del tiempo, que antes y después es siempre otro (*Phys.* 220b9).

[4] «Reposo» es cesación en el Ser: la *phýsis* es movimiento substancial: τὸ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία (*Theaet.* 153A).

5. Lo mucho como «lo móvil» o «físico»

Un olvidado hecho lingüístico abre la puerta a la comprensión del presocratismo «fisiológico» y su relación con el primitivo pitagorismo: me refiero al vocablo «otro», **que tanto en griego (ἕτερον) como en latín (*alterum*) significa también «segundo» en el radical sentido de «el que sigue»** (Cruz 2, 265). Como dice Beekes (216) ***«secundus* means 'following', as does ... *déuteros*»**. Así que **todo otro es suceso en cuanto sucesivo,** es alteridad y alteración: todo otro es *sequundum* y el «dos» de Pitágoras no es estático sino *segundidad* y secuencia.

Por ello según Platón «el movimiento es y no es el mismo» (*Soph.* 256 A-B), idea que Aristóteles desglosa: «el movimiento, es para algunos otredad, desigualdad y no ser».[1] Frase en que la ἑτερότης hace eco a la ἑτεροίωσις, «*segundidad*» o secuencialidad que para el pitagórico es el «dos», díada o «línea inexhaustible».

Alteridad es alteración que el griego llamó «movimiento», por lo cual según Platón, **lo otro es siempre otro y nunca el mismo** (*Phaed.* 78E), y «nada es jamás, sino que siempre deviene»,[2] otra expresión del πάντα ῥεῖ con que el *Cratilo* glosa el ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα de Heráclito (fr. 12). Y, más allá de la movilidad espacial podríamos expresar esta movilidad diciendo que **los muchos son todos siempre y nunca lo son,** pues a cada momento **la totalidad del universo es distinta en ser la misma,** por lo cual lo mucho es poco puesto que puede ser más mucho. Y, por ser más y menos, lo mucho es mutante, móvil y cambiante («grande y pequeño», dirá Platón, *Theaet.* 152D). Así que el griego no aceptaría la expresión husserliana «a las cosas mismas», puesto que precisamente en lo otro buscan la Unidad.

Así pues, **de lo mucho surge el movimiento** (*Met.* 1004b29).

[1] (ἔνιοι)ἑτερότητα καὶ ἀνισότετα καὶ τὸ μὴ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν κίνησιν. *Phys.* 201b21, repetido casi a la letra en *Met.* 1066a10ss.

[2] ἔστι ... οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται (*Theaet.* 152D).

II. RECUPERACIÓN DE LA PREGUNTA *DE IURE*

Con esta reelaboración de la noción de cosa como «lo otro, móvil y cambiante» hemos dado el paso decisivo para comprender cómo la Pregunta, de ser natural, se eleva a filosófica; en dos palabras, **si para ser las cosas han de no ser, ¿cómo es posible que haya cosas?**

En variante más esotérica aún: si lo real que se mueve es no-ser, y si no se mueve es no-ser,[1] ¿cómo es posible entonces que haya algo?

Así que, aunque por ser última la pregunta es idéntica a la del mito, lo que la convierte en filosófica es que, al reflexionar sobre lo presente inmediato (sobre el qué de las cosas), los milesios ven que **lo singular es amalgama de unidad y multiplicidad**, de ser y no-ser, y con ello el aspecto *de iure* que el mito dejó en la penumbra se vuelve temático: si el mundo tiene un Por Qué y éste no puede ser una cosa (que sería otra de otras), ellos han de buscar un Por Qué «más allá» de las cosas, «más allá» de lo que hay. Dicho tersamente:

Si las cosas son otras, ellos buscan el Mismo.
Si muchas, buscan el Uno.
Si son todas, ellos buscan el Todo.
Si puestas, buscan el *Ponedor.*
Si contrarias, buscan el *Con.*
Si singulares, buscan la Unidad.
Si móviles, buscan al Inmóvil.

Así que desde la racionalidad física se adentran en inducción ontológica (↓227) a la Razón metafísica. Y podríamos añadir que, desde los trascendentales del ente buscan los Trascendentales del Ser, del Origen, al cual el griego nunca llamó con el nombre de

[1] Inmovilidad se puede interpretar como carencia de vida, cfr. Teofrasto, *Algunas cuestiones* ... p. XV.

«Otro», ni siquiera «el Gran Otro»: **todo es otro, pero el Todo es el Mismo.**

Y de allí que, cuando se trata de la pregunta última, la del Por Qué de todo, los tan traídos y llevados «opuestos» o «contrarios» de los presocráticos de Mileto no han de buscarse en supuestas «cualidades» de frío y calor, ni en supuestos «elementos» que sólo surgen con Empédocles (↓119). Y cuando Aristóteles los adopta, no los pone como base metafísica, sino como hipótesis para la construcción de una física científica.

Este replanteo permite ver que el nacimiento de la filosofía en Grecia se dio cuando la pregunta ingenua del *Por qué hay* se libera de la inmovilidad que impuso la respuesta mítica del «sucedió tal o cual evento», y se eleva a problemática netamente filosófica: ***¿Qué* es el origen de todo?, ¿es algo fuera de todo?, y si no, ¿en qué se distingue de todo?**

De manera que por la índole misma de la pregunta, la búsqueda no se detiene en el racionalismo científico de explicaciones lineales, ni en una capacidad de predicción de fenómenos futuros (que en el fondo se reduce a que «a todo antes sucede un después»). **La Pregunta va más allá e indaga también el por qué de la otredad, de lo que es y no es; más aún, indaga el por qué de la sucesión misma de pasado y futuro**: un por qué que no puede ser sucesivo ni quedar en el pasado ni perderse en el después, puesto que la oposición se da tanto hoy como entonces y siempre. ¿Por qué hay cosas?, y ¿por qué la constancia del «*hay*» no obstante la inconstancia de las cosas?

Si el aparente galimatías produce la sensación de vértigo, éste es el ϑαυμάζειν o perplejidad aristotélica (que suele traducirse como «maravillarse»). En efecto, **toda cosa es separada y unida** en oposición que, más allá del mero rechazo físico, llega hasta lo ontológico: **oposición en el Ser en cuanto posición en el Ser: lo otro *es* en cuanto *no-es*.** Así que lo otro no es razón de ser de lo otro, ni una cosa lo es de las cosas.

En lo que se califica de primitivismo presocrático, en vez de oposición y contraposición entre las cosas, los primeros filósofos

hablaron de «injusticia» (Anaximandro B1) que luego Heráclito llamará «discordia» (*eris,* B 80). Así pues, lo múltiple es «injusto», **y la *singularidad* de cada uno atenta contra la *Unidad* : los todos contra el Todo.**

1. La respuesta fundamental: el «Uno que es mucho»

Surge así en toda su fuerza la verdadera pregunta milesia: ¿acaso, al igual que las cosas, el Origen es y no es? Y el fondo de la aporía consiste en que, si el Origen es no-ser, no habrá otros ni muchos. Pero, si es, no puede de él venir lo que no es, ni pueden las cosas distinguirse otras de otras: todo sería uno y no habría muchos, no habría cosas. Dicho en dos palabras, **¿cómo oponer ser con ser?**

Recuperada así la pregunta, podemos ya verla como intento de rescatar las cosas de esa «injusticia» en una Unión de los opuestos («armonía oculta» diría Heráclito, fr. 54) por la cual **la pugna misma es justicia** (δίκην-ἔριν, fr. 80); búsqueda de la racionalidad ontológica más allá del racionalismo de explicaciones lineales: **¿cómo «poner las cosas en razón»** (*lógon didónai)*? Ellos dijeron ¿cómo salvar los muchos?[1] Así pues, conforme a lo dicho, comenzaremos por la *quaestio de iure.*

Pues bien, la reflexión sobre lo otro (*i.e.* las cosas que son en cuanto no son, ↑70) lleva a los milesios a ver la peculiar característica del Origen: **si ha de dar el ser a lo que como singular conlleva la multiplicidad, por lo mismo ha de darle también el no-ser. Así que, si los muchos son, el Origen ha de ser el Uno. Pero éste**

[1] Queda así delineada la aporía que antes de Sócrates se bifurcó en las dos respuestas que introdujeron una profunda crisis en la filosofía, y que, más que resolver, disuelven el problema, aunque desde perspectivas opuestas, a saber:
a) Si la multiplicidad es lógicamente absurda, las cosas son *dóxa* (Parménides).
b) Si hay cosas y lógicamente no pueden salvarse en la Unidad, entonces no se da un Por Qué. «Solución» de la sofística en que coincide el positivismo: la pregunta por el Por Qué último es un «sinsentido».

a su vez de algún modo ha de ser múltiple, de lo contrario los muchos serían imposibles. Y en planteamiento frontal, total, y por lo mismo inmatizado y, si se quiere, hasta burdo y cargado con toda la inexperiencia del niño, concluyen que, si se trata de buscar el Uno de los muchos, el Uno *ha de abarcar* los muchos, el Todo ha de comprender los todos. **Buscarán ni más ni menos que un «*Uno que es mucho*»,** lo cual, más allá de Mileto, será característica *de iure* de todas las filosofías jonias.

2.1. Testimonios textuales

El reparo obvio que a cualquiera ocurre quedó registrado por Aristóteles: «algunos precursores recientes quedan confusos ante el riesgo de tener que admitir la identidad de Uno y Muchos» (*Phys.* 185b27).

Presenta luego el curioso artificio de quienes, como Licofrón, intentan escapar al dilema suprimiendo la cópula «es» (*ibid.*) lo cual puede hoy no decirnos nada: se trata de que, si el sujeto de la oración es uno, el verbo ha de ir en singular, pero si el predicado es «muchos», el verbo ha de ir en plural. Y Licofrón «resuelve» la aporía suprimiendo el verbo. Así pues, ¿es o son?

Y tanto en la *Física* como en la *Metafísica* Aristóteles expone el por qué de la confusión: quienes no aceptan *el Uno que es mucho* han de optar entre dos alternativas:

> [...] unos afirman que los entes proceden del No-ente; otros, para no verse en este aprieto, dicen que todo es uno (*Met.* 1075b15s).

> [...] de allí que queden en la aporía de aceptar que el Uno es muchos, **como si Lo Mismo no pudiera ser uno y muchos** (*Phys.* 186a1).

Más oblicuo es otro testimonio de Aristóteles que adelante comentaremos: «algunos sostienen que las oposiciones surgen desde

la unidad en que preexisten». Pues bien, si surgen y preexisten, por lo mismo la Unidad lleva la multiplicidad, y el origen es «uno y mucho».[1]

Además de Licofrón, entre estos precursores Guthrie (I, 58) menciona al autor del tratado hipocrático *De natura hominis* que alrededor del año 400 se mofa de algunos, al parecer contemporáneos suyos: «Ellos dicen [...] que todo lo que existe es uno, siendo al mismo tiempo uno y todo». Cornford, por su parte, parecería incluir entre ellos a Platón,[2] quien más bien pone en boca del extranjero de Elea la afirmación de que Heráclito y Empédocles (los 'filósofos de la unión de los opuestos' que él llama «musas jonias y sículas» *Soph.* 242D) sostienen que el Ser es «uno y muchos» (*ibid* e), y aduce en apoyo de esta afirmación el fragmento 10 de Heráclito (ἓν πάντα εἶναι).

Y si se objeta que entre estas «musas» Platón no cuenta a los milesios, téngase en cuenta que, al identificar la «esencia» del agua con la del fuego (*Teaet.* 152 E-153A) indirectamente identifica el fondo de la doctrina de Tales con el de la de Heráclito (↓94).

Y en todo caso, el testimonio de Aristóteles es decisivo: «Anaximandro y cuantos sostienen que **el Uno es también muchos»:** ὥσπερ Αναξίμανδρός φησὶ καὶ ὅσοι δ'**ἓν καὶ πολλά** φασὶν **εἶναι** (*Phys.* 187a21).

Por lo demás, para escándalo de Licofrón, el fragmento 1 de Anaximandro violenta la sintaxis al unir dos pronombres en plural a un *ápeiron* gramaticalmente singular: las cosas tienen como origen el *ápeiron,* «desde ***los cuales*** surgen y hacia ***los cuales*** vuelven»: *ápeiron* [...] ἐξ **ὧν** [...] εἰς **ταῦτα**.

Tres explicaciones al menos se han dado para esta anomalía sintáctica (E-J 106 no. 58), sin que ninguna disipe satisfactoriamente su

[1] Como dato curioso, en los albores de la Edad Moderna, Cayetano sostiene que todas las semejanzas y diferencias de los entes están *formalmente* contenidas en el ser. En el fondo es la dificultad que encuentran los pitagóricos al hablar de «el Dos": ¿*es* Dos o *son* dos? (Cruz 2, 265).

[2] Cornford, ed. Loeb, I. 24b. Aduce *Soph.* 251A y *Phil.* 14D. Recuérdese que en el *Parménides* Platón sostiene que el otro *está en* el Uno.

extrañeza. Y es que eliminan *a priori* el planteamiento de ellos: «*The Boundless is explicitly thought of as a plurality* (Vlastos *SpPh* I, 7).

2.2. Confirmación indirecta: la violencia a los textos

A pesar de tan explícitos testimonios, la extrañeza de la concepción de un *Uno que es mucho* la relegó al olvido, tanto que se ha vuelto de rutina cambiar el sentido del texto aristotélico. Pero irónicamente esta misma violencia viene a ser la mejor confirmación de que para ellos el Uno es mucho.

a) Por supresión

La más simple forma que esta violencia ha adoptado es la supresión de datos textuales. Así Vlastos, no obstante señalar «el hecho poco advertido» de que en el fragmento 1 el verbo se refiere *en plural* al singular *ápeiron* (*SpPh* I 77), al comentar *Phys.* 87a21 suprime paladinamente la mención a Anaximandro para atribuir el «uno-mucho» al *Sphairos* de Empédocles y al *migma* de Anaxágoras (79).

Más frecuente es la violencia de quienes ponen en boca de Aristóteles la siguiente perogrullada: «los que sostienen que hay uno y muchos». Perogrullada porque, con excepción de los eleatas para quienes sólo es real el Uno y de los sofistas para quienes sólo hay muchos, todo mundo –incluido Aristóteles– sostiene la realidad de ambos. Y queda en evidencia la futilidad de esta violencia al texto, pues no se ve por qué Aristóteles habría de enfatizar lo que de todo mundo es sabido. **Lo que dijo –y ellos no quieren o no pueden ver– es que *el Uno de Anaximandro es también muchos.***

b) Por manipulacion del texto

Y contra toda su intención, en el intento de eludir la perogrullada, Cornford viene a dar aquí la más sólida corroboración.

Porque, típicamente reacio al obvio significado textual del «uno que es muchos», y dando por hecho que los opuestos son los elementos, supone que el texto de *Phys.* 187a20ss sufrió una corrupción,[1] y propone el siguiente *reacomodo:*

> [...] the others find unity in the underlying matter and distinction and forms in the opposites, or, like Anaximander, extract the contrasts themselves out of the indeterminate prime substance.

Más aún, su preconcepción lo lleva a pasar por alto que, en frase críptica, Aristóteles parece aprobar la doctrina al añadir *incontinenti: «como si el Mismo no pudiera ser uno y muchos»*,[2] y parecería ver aquí uno de esos «aciertos casuales» de los presocráticos a que alude *Met.* 985a.

Por lo demás Cornford parece olvidar que años atrás él mismo incurrió en esta anomalía al sinonimizar el *ápeiron* singular del fr. 1 de Anaximandro con el plural ***those things*** *out of which (things) have their birth* (1991, 8s).

2.3. Conclusión

En suma, y con todo lo estridente que pueda parecer, la doctrina *de iure* de la escuela de Mileto (que será en el fondo la de todas las filosofías jonias), es **que el Origen es Uno.** Pero dado que origina todo lo que hay (*tá ónta*), **de alguna manera es también mucho.**[3] Y

[1] "I follow Philoponus in thinking [...] that *the text cannot be accepted as sound* in its present form [...]" (Edición Loeb, 41, nota c). Extraño reacomodo que, además de introducir unos «contrastes» que Aristóteles no menciona, triplica la longitud de un texto que en su estricta literalidad es: «Como dice Anaximandro y cuantos afirman que el Uno es también muchos».

[2] *Phys.* 186a1. Adviértase que con estos «muchos» quedan a un lado los «cuatro» elementos (de lo contrario, el Mismo sería ¡uno y cuatro!).

[3] La dificultad de la concepción llevará a Pitágoras al dualismo y a separar la Unidad de la Multiplicidad (↓217).

con esta paradoja nace la filosofía y aflora la que podríamos llamar dialéctica griega.[1]

Dada la identidad –atrás expuesta– entre multiplicidad y movimiento (↑72s), el asunto resulta más complejo todavía. Y así Simplicio dice del Uno que es indefinido y móvil (*ápeiron* y *kinoúmenon*, DK 12A9). Pero la expresión más clara –y la más estridente– es la de Diógenes, para quien el aire es a la vez «lo más estable y el que tiene el movimiento» (B5).

III. LA RESPUESTA *DE FACTO* EN MILETO

Al volver la atención a la *quaestio de iure* y el Qué del Origen, la filosofía se separó del mito, pero deja en la penumbra la *quaestio de facto* que el mito difuminara tras la figura de un acto generativo en un pretérito inalcanzable. Y esta cuestión se convierte en piedra de toque para todas las escuelas presocráticas y para toda filosofía digna del nombre: **¿cómo del Uno surge lo otro?** que en Heráclito es **«cómo es que hay los todos».**[2]

Pues bien, así como en la *quaestio de iure* la respuesta del Uno que es mucho es en el fondo la misma para los tres milesios, también en la *de facto* lo es la que Anaxímenes llamó «condensación y rarefacción». En efecto, Aristóteles la extiende a Anaximandro (*Phys.* 187a15) y Simplicio hasta Tales (DK 13A5). Plutarco la llama «apretamiento y aflojamiento» (DK 13B1).

Así pues, la respuesta de facto –camino o *método* de producción de «lo otro» (τἄλλα)– **es apretamiento del Uno y su desaparición es aflojamiento.** Pero en la perpetua confusión de Ser con Estar se ha visto en estas burdas expresiones una teoría científica (como pone en evidencia el anacronismo de «condensación-rarefacción»),

1 Gigon (67) lo advierte a propósito del *ápeiron* de Anaximandro: «una especie de unidad dialéctica de Nada y todo».

2 φράζων ὅκως ἔχει (πάντα), frase a la que habrán de hacer eco tanto Platón como Aristóteles.

sin advertir que debajo laten las nociones de presencia y ausencia del Ser.

1. Fundamentación ontológica: la analogía

Debido pues a su extraña terminología se pierde de vista no sólo la importancia primordial que tuvo en Mileto la respuesta *de facto*, sino también que la doctrina del Uno-mucho lleva ya en germen la noción de analogía que no es de conceptos sino de realidades. Concepción difícil, tanto que la intuición quizá más profunda al respecto quedó sepultada en uno de los rebuscados «mitos» de Ferécides conservado por Proclo en su comentario al *Timeo* II:

> Cuando Zeus se disponía a crear (δεμιουργεῖν) *se transformó en Eros:* porque habiendo compuesto el mundo de opuestos, los condujo a la homología y *philía* e **insemino en los todos la mismidad** (ταυτότης) **y la unidad** (ἕνωσις) **que traspasa la totalidad.**[1]

Kirk y Raven (61) comentan el pasaje, aunque, dados sus *a prioris* cientistas, se les escapa el simbolismo de un texto que rescata del absurdo el surgimiento *de facto* de la multiplicidad –la «injusticia» de Anaximandro–. Intentaré pues una glosa de los rasgos sobresalientes del texto de Proclo:

- En atrevidísima imagen, Zeus se convierte en Eros para salvar la «injusticia» de la oposición y llevarla a la «homología», unidad ontológica de los muchos que él llama «parentesco» (ὁμολογία καὶ φιλία). Conducción que es de hecho analogía ontológica, o mejor dicho, *anagogía* (↓228s).

[1] ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν (Diehl, p. 54).

– Y la expresión *de facto* es estridente: para lograr su objetivo, «insemina» los todos (πᾶσιν) de mismidad y unidad, con lo cual posibilita la totalidad del universo (τὰ ὅλα).

Se podrían sospechar aquí reminiscencias del mito acerca del origen de Afrodita desde los genitales de Urano arrojados al mar (*Theog.* 188ss). Pero en todo caso es obvio en Proclo el eco del Eros platónico, tensión entre unidad y otredad. Y podríamos interpretar que **la Unidad (Zeus) «se rebaja a Eros».** Expresión «mítica» de la doctrina milesia del Uno-mucho.

Esta transformación es dialéctica, o más bien, *la* Dialéctica: degradación del Uno a los muchos a la vez que elevación de los muchos a la *philía,* que –más que al amor– alude a parentesco en el ser.

Aunque la concepción es contemporánea de Anaximandro, no se puede negar que por su extraña expresión seudomítica sería desechable de no ser porque otros textos ya propiamente filosóficos dicen lo mismo. Así Diógenes: **«desde el Mismo, todo se vuelve otro, y es el Mismo»** (πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι, B2). Y más claro cuando al final sostiene que, **de no estar de tal modo constituído que sea el mismo, ningún otro surge a la existencia.**[1] Platón por su parte, en giro intraducible sostiene que el Límite y lo Ilimitado se amalgaman en lo real.[2] Y ante lo atormentado de estas construcciones el fr. 51 del filósofo oscuro viene a ser parangón de claridad: «asimila a sí mismo lo distinto»: διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει, por lo cual de la lucha surge la más bella armonía (fr. 8).

En suma, toda ἑτεροίωσις o producción de los otros brota de la mismidad, pero sólo en cuanto los otros permanecen en ella. Así que en tanto lo otro es tal en cuanto la otredad se eleva a la unidad, **de tal manera que multiplicar es unificar, y singularizar es distinguir**.

[1] οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν, εἰ μὴ οὕτω συνίστατο ὥστε ταὐτὸ εἶναι (*ibid*).
[2] ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχοντων (*Phil.* 16C).

Pero al intentar unificar mismidad y otredad, unidad y diversidad, movimiento y reposo, los milesios recurrieron en sucesivos tanteos a las figuras de Agua, *Ápeiron* y Aire que no son –como habrán de ser en Empédocles– «elementos» para armar el mundo, sino tres sucesivas manifestaciones del Uno-mucho que es el Origen, primer intento burdo de decir **la identidad en tensión que es la analogía** (↓227) que hoy se pretende describir con la pálida fórmula del «en parte igual y en parte distinto».

Y en cuanto a la *quaestio de facto* –la delimitación o individuación de las cosas– recurren a la imagen de un apretamiento físico del Origen, por lo cual Aristóteles los llamó «fisiólogos».

ORIGEN (*de iure*)	**modelo**	ORIGINACIÓN (*de facto*)
No-cosa → *Uno-Mucho*	Agua *Ápeiron* Aire	«apretamiento y aflojamiento»

IV. TALES Y LA PRIMERA COSMOLOGÍA

Debido a su posición en el umbral histórico de la filosofía occidental, la figura de Tales de Mileto polariza las tensiones que atrás se han presentado. En efecto, ¿cómo reconocer en él al primer filósofo sin antes saber lo que es filosofía, y cómo saber lo que ésta es sino al reconocer al primer filósofo?, dilema que unos resuelven con un Tales que no logra separarse completamente del mito,[1] en tanto

[1] Pueden incluso invocar la autoridad de Aristóteles quien encuentra en Tales un influjo del mito de Océano y Tetis (*Met.* 983b30). Se trata de la misma alusión a *Iliada* XIV, líneas 201 y 246 que ya hiciera Platón en el *Cratilo* (402A-C). Jaeger lo llama «semimítico».

que para la mayoría sí lo logra, pero sólo en cuanto es fundador de la ciencia,[1] con lo cual la pregunta radical del *por qué hay algo* queda eliminada, y con ella, la filosofía.

Kirk va más lejos, y en retroceso desde la posición conjetural que inicialmente sostuviera con Raven (K-R 89), 17 años después le atribuye un «modelo genético», según el cual el desarrollo del mundo es «como el de una familia humana o divina» (Kirk 2, 298). Sin embargo, ante la ausencia de todo término de paternidad, su tesis no tendría más apoyo que el uso del verbo *gígnesthai* con que ellos describieron el surgimiento del mundo. Pero, de ser así, no sólo toda la filosofía griega habría incurrido en el modelo genético sino también la matemática que habla de que el punto «genera» la línea, y ésta, la superficie.

Por contraparte resulta extraño que aunque Aristóteles lo llama «pionero del nuevo modo de filosofar»,[2] no descubra en su *dictum* «todo está lleno de dioses» el profundo sentido filosófico[3] que ve Platón.[4] Por su parte, para Diógenes Laercio el primer filósofo no es Tales sino su discípulo Anaximandro (DL I, 13), lo cual no es dicho en desdoro de aquél, sino como reconocimiento al más notable de los Siete Sabios pues que es *sophós* y no mero *philo-sophós.*

Por lo demás, Tales se ha convertido en paradigma de la tensión teoría-praxis ilustrada por la infaltable anécdota de la caída en el «pozo»[5] y la burla que a su costa hace la criada por no ver las

[1] Al respecto nunca se dejan en el tintero su predicción del eclipse solar del 28 de mayo del 585 (584 según Guthrie, I, p. 65).

[2] *Met.* 983b20. «Filosofar» tiene aquí un sentido más amplio que el nuestro: significa «indagar». Y si el modo es «nuevo», ello sugiere que ya había un modo anterior: ¿alude a que Tales marca la separación respecto a los Siete Sabios o, lo que es más probable, respecto a Hesíodo?

[3] En todo caso ve una mera expresión de la tesis acerca del «alma del mundo», cfr. *De An.* 411a7.

[4] Sin atribuirlo a Tales, Platón ve aquí la suma de la filosofía. Según K-R (147), Platón es consciente de que cita a Tales en *Leyes* 10, 899B.

[5] Cfr. *Teet.* 174A. El sentido común sugiere entender *fréar* como «hoyanco» (*pit,* traduce Fowler), de lo contrario se hubiera dado el desenlace trágico que Diógenes Laercio especula (II, 4), y la criada no hubiera reído. Dato curioso, Diógenes hizo de ella «una anciana»; Koestler (22), interpretando a Platón, la califica de *pretty,* y Lonergan la convierte en *milkmaid* (172 y 182).

cosas de este mundo y perderse en la contemplación de lo celeste: ilustre fundadora de la conseja de que «por definición» la filosofía ha de ser abstracta y ajena por tanto a los asuntos terrenales.[1]

Al respecto, la apología de Heidegger no pasa de mera esgrima verbal que a la burla responde con la burla.[2] Más atingente, Gustavo Bueno (84) considera que Tales no mira a los cielos para escapar de la tierra, sino para conducirse en ella «como los marinos necesitan ver al cielo para dirigirse en sus viajes», interesante comentario que puede dar luz a la verdadera defensa implícita en el conocido pasaje de la *Política* (I, 1259a9) en que Aristóteles presenta a Tales como astuto especulador en el mercado del aceite.

Pues bien, emparentada con *theorein* («observar como espectador»), la semántica de *theoría* coincide con la del latino *spicere* (con el cual emparentan no sólo *species* y «especulativo», sino «especulación» y «espectáculo»). De allí también que el pasaje acepta con toda naturalidad la interpretación de que, al «especular los astros» –*i.e.*, observarlos– Tales «especula» la futura abundancia de olivas y se constituye así en «especulador» económico como los que hoy en la bolsa especulan cotizaciones «a futuro».[3] Así que, aunque hoy sea palabra sucia, nadie dirá que «especulación» aludiera a algo perdido en las nubes.

Vista así, en la intención de Aristóteles la anécdota sería una respuesta *ad hominem*: Tales ve el cielo para prever lo que en la tierra ha de suceder. No es pues especulativo sino especulador, un teórico eminentemente práctico; aunque por otra parte este tipo de «especulación» haría de él *ante tempus* el primero que llevó a la

[1] Creencia que refuerza por un lado la tesis de la «inutilidad» de la filosofía sostenida por Platón y, por otro, el *ou poietiké* de *Met.* 982b11, corroborado después por Kant, y aprovechado por Marx al reducir la *práxis* a mera *póiesis*.

[2] «Las criadas necesitan también algo de qué reírse» (*PC* 12). Sin embargo, en la p. 17 acepta que Tales «*sólo* miraba a las estrellas».

[3] La concepción se da ya en Egipto: los sacerdotes «especulaban» el orto de Sirio para «especular» la fecha de la creciente del Nilo. Por otra parte, recuérdese que todavía en el siglo XVII la astronomía era astrología, «predicción del futuro por observación de los astros». Así que Tales se habría adelantado a esta concepción puesto que la predicción de la abundante cosecha le sirve para «controlar el fenómeno» y acaparar el mercado.

práctica la tan difundida definición de ciencia como procedimiento para comprender, predecir y controlar fenómenos, con lo cual el «filosofar» a que alude Aristóteles no es lo que hoy entendemos por tal.

0. Tales funda el método filosófico

Vimos ya que con su pronunciamiento de presente Tales arrancó definitivamente la filosofía del mito: las cosas no *vinieron* del agua, sino que *vienen*. Y el pronunciamiento no se refiere en exclusiva a su propio presente histórico, lejano ya veintiséis siglos, sino que lo imposta en el Presente Historial en que nosotros, no menos que él, nos encontramos al plantear la pregunta que él planteó. Por ello el aserto queda al alcance del hombre de todos los tiempos y abierto por tanto a la crítica de quien hoy plantea la pregunta del «¿Por qué *hay*?» que no es «¿Por qué *hubo*?», y la respuesta no ha de ser «porque Tales lo dijo», sino «porque yo lo veo». Y este **«yo lo veo» que separó la filosofía del mito** nos exige metodizar con él en ejercicio de experiencia hermenéutica, ejercicio de razón trascendental.

1. Version «vulgata» de la doctrina

Esta imagen borrosa del padre de la filosofía no queda mejor parada con la exposición que de su doctrina corre en los manuales, con el agravante de que no tenemos de él un solo texto genuino y hemos de fiarnos del «dicen que dijo». Y el núcleo de lo que dicen puede reducirse a la frase: «todo viene del agua», que con Cornford nos veríamos tentados a calificar de intuición apriorística. Pero lo que en realidad es apriorístico es la acusación misma, por no tomar en cuenta lo implausible que resulta que el más ilustre de los Siete Sabios, el ingeniero hidráulico que desvió el curso del Halis (Heródoto I, 85) y primer astrónomo que predijo un eclipse solar, y astuto especulador en el mercado de las aceitunas, pudiera jugarse, no

ya sólo la fama de sabio, sino aun el status de persona sensata al dejar sin fundamentación precisamente el más audaz de sus pronunciamientos. Y aun suponiendo tal anomalía, es increíble que un ágora repleta de griegos discutidores pudiera aceptarlo sin que nadie hiciera la sencillísima pregunta «¿en qué te fundas para afirmar que todo viene del agua?».

A Aristóteles no se le pudo ocurrir que se tratara de una mera ocurrencia de aquél a quien, precisamente por basarse en la experiencia, alaba como padre del método filosófico. Pero carente, al igual que nosotros, de textos genuinos, recurre al método ya expuesto del *syzén* hermenéutico para ver por sí mismo cuál pudo ser la justificación empírica. Y concluye que «*tal vez* Tales se basa en que todo viviente se sustenta de humedad» (*Met.* 983b23).

La observación raya en banalidad. Pero resulta sintomática la actitud de quienes, en el loable propósito de fundamentar los asertos del milesio, exageran la autoridad del estagirita y, pasando por alto su precautorio «*tal vez*»,[1] consideran apodíctico lo que no pasa de mera opinión.[2] Por lo demás, alegar que el agua es fautora de vida parece excluir a todo el reino mineral.

2. En busca de una respuesta perdida

En esfuerzo más serio, otros atribuyen a Tales una razón oculta, la cual, según algunos, es que para él el agua «contiene todas las cosas». Y así Gigon sostiene indirectamente que el agua «contiene» la tierra en cuanto que «la cubre», con lo cual su surgimiento es mera develación de algo ya preexistente.[3] Sin embargo, dado que no

[1] λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν (*ibid*).

[2] «Observación profesoral de Aristóteles» la llama Hyland (64). Y Guthrie sostiene que «al igual que nosotros mismos, se limitaba a hacer una conjetura», aunque él pudo ser más cercano al modo de pensar del pensador jonio (I, 69).

[3] Aunque tentativa, ésta es la opinión de Gigon (50): «para Tales, el mar es el principio, porque en el origen la tierra estaba totalmente cubierta por el mar».

Parecerían coincidir quienes, en anacronismo basado en la axiomática moderna, atribuyen a los milesios la creencia de que se «está secando el mar» (cfr. K-R 140).

se ve cómo la develación de lo oculto pueda ser originación, quizá por ello matiza con una condicional:

> Si esta reconstrucción es exacta, tenemos ya la posibilidad de descartar un primer gran malentendido... Tales no quiere suplantar el Caos de Hesíodo *(ibid)*.

Y en efecto, no lo suplanta sino que lo modifica al dar el paso definitivo hasta la filosofía, ya que, al revés del Caos hesiódico que es mero precursor temporal de la tierra (↑33), el agua sí la produce.

Y en cuanto a la conexión del Agua con el mito de Océano (↑85[1]), Gigon, en contra de Platón y Aristóteles, la rechaza. Aunque cae finalmente en la cuenta de la incompatibilidad entre la hipótesis de la tierra que flota como barco y la de la inundación que él supone; y es que un cuerpo flotante no está sumergido en el agua.

Con todo, en las pp. 52-53 intenta hurtar el cuerpo a la dificultad: «los dos aspectos se hallan [...] en contextos distintos y no necesariamente contrapuestos entre sí». Cabría sin embargo preguntar cuáles son esos dos contextos donde no hay un texto siquiera que se pueda con seguridad atribuir a Tales y cargar con ello a su cuenta la incongruencia.

Pero no nos perdamos en detalles: adviértase que lo disparado de estas explicaciones sugiere que, si la respuesta existe, de algún modo se ha perdido, lo cual enfatiza de nuevo la pretensión de estas páginas: ¿podemos recuperarla?

2.0. El requisito de «racionalidad»: *lógon didónai*

¿Por qué el agua? ¿Nos encontramos aquí con el primero de tantos enrevesados pronunciamientos de quienes, como dijera el Extranjero de Elea, no tienen en cuenta que el común de los mortales no entendemos de qué hablan (*Soph.* 243A)? Pero los actuales intentos de explicación no son mucho más claros:

- Aunque en disonancia con su tesis del esquema generacional propio del mito, Kirk habla de que en Tales se da una *racionalidad*, y que elige el agua debido a *«his assumed concentration on the rational common essence of Enki, Nun and Okeanos»* (Kirk 2.295). Pero, fuera de que Tales no menciona personajes, ¿en qué consiste esa *esencia racional*? ¿Acaso en que es «común» en el sentido heraclíteo de «unitaria»?
- Bueno, por su parte, descubre la racionalidad en lo que él llama «esquema de identidad»

> De acuerdo con nuestros presupuestos [...] nuestra tarea [...] será tratar de comprender el enlace entre el concepto del agua (to *hýdor*) y el esquema de la *arxé* lo que podríamos designar como la comprensión del «racionalismo del agua»–, es decir, como el análisis del agua tal como aparece en la metafísica de Tales de Mileto en sus funciones de esquema de identidad (Bueno 70).

Sin embargo, los presupuestos de Bueno no quedan más claros que los verbalismos de «esencia racional» y «esquema de identidad», lo cual no deja otro camino que el fenomenológico que, independientemente de circunstancias históricas, sea tan válido hoy como pudo serlo entonces para Tales.

2.1. *Quaestio de iure:* el agua es el «Uno mucho»

Una sencilla reflexión nos permitirá descubrir hoy en el Agua el mismo trasfondo nocional vigente para toda la escuela de Mileto, a saber, que es «el Uno que es mucho». Considérese, en efecto, que si en un banquete el anfitrión ordena servir *el agua*, se iría de espaldas si el sirviente preguntara *a cuál agua* se refiere de *todas* las contenidas en las seis copas y en la jarra dispuestas sobre la bandeja. Y es que **para todo mundo el agua es una y la misma en todos los recipientes, aunque también haya muchas y distintas**. Y si no, pregúntese el lector si es que al llenar un vaso es o no distinta el

agua que ya está en él de la que aún permanece en la jarra y de la que está en tránsito entre ambos: obviamente es distinta, pero también la misma, *una y muchas a la vez*. Y para ir al límite, si, tras vaciar los vasos en la jarra, los llenamos de nuevo desde ella, ¿tiene cada vaso la misma agua que tenía? La respuesta es, de nuevo, «la misma y distinta».

Pues bien, una y muchas ha sido siempre para el hombre de todas las latitudes el agua del río y la del mar, la de la fuente y la de todos y cada uno de los vasos que a diario bebemos; y es natural que las lenguas semíticas la llamen con un sustantivo de forma plural (cfr. el *mayim* hebreo), dato que sorpresivamente adquiere relieve porque, si la madre de Tales fue fenicia como Heródoto afirma (I, 170), bien pudo en su infancia oírla decir literalmente *«las aguas»* para nombrar el agua. Pero sea de esto lo que fuere, no por semitas, sino por ser hombres, hoy hablamos también de *las aguas del mar.*[1]

2.2. La cuestión *de facto*

Como está dicho, la piedra de toque de toda sana filosofía es la respuesta de facto o del cómo del surgimiento de las cosas y del mundo. Pero como ésta parece ser hoy coto reservado a la ciencia –que para entonces no se distinguía de la filosofía– una delicada distinción obliga a estudiar a Tales en tres niveles. Y comencemos por el que podríamos llamar «nivel científico».

2.3. Tales científico

Dejando a un lado el supuesto de una tierra oculta bajo el agua (↑89), la simple respuesta «exotérica» podría fundamentar una

[1] Es curioso que, cuando el agua entra a la ciudad –al orden– hablemos de ella en singular, en tanto que sale como el plural *aguas negras;* eco arcaico en nuestras lenguas de la noción de pluralidad como indefinición.

física científica, perfectamente avalada por datos de observación. En efecto,

a) A diario experimentamos que el agua –la «no-cosa»– se transforma en la cosa definida y sólida que es el hielo. Cosa tan concreta que, cuando cae del cielo, en España la llaman «pedrizco», en inglés, *«rocks»*, y en Yucatán, «piedra de agua».

Ante consideración tan simple algunos han atribuído a los griegos la moderna concepción de los tres estados de los cuerpos[1] en coincidencia con quienes cooptan sin más al presocrático a la ciencia. No hay tal: lo que cualquier contemporáneo de Tales pudo decir es sencillamente que el hielo es *cosa que surge de lo que no es cosa.*

b) En otra experiencia banal, a diario podemos observar que el pequeño aro de agua que un vaso dibuja sobre la mesa se fija luego en figura estable y definida, al igual que en el fondo de un caldero crece una costra dura y definida: una 'cosa'. Y no es mucho suponer que, aunque sólo de oídas, Tales supiera de las grutas en que el agua forma algo tan sólido, tangible y pétreo, *tan cosa*, como son las estalactitas y estalagmitas.
c) Estos casos podrían prestar apoyo a una «ley científica» que para la época es fundamental, a saber, la ley del equilibrio entre «apretamiento» (*pýknosis*) y «aflojamiento» (*mánosis*) que explique el surgimiento de las cosas en un cosmos al modo como entre los hipocráticos la armonía de humores habría de explicar la salud.

Y aquí viene el parteaguas: Tales sería científico de no haber preguntado la pregunta prohibida en ciencias: ¿por qué hay lo que hay?

[1] Así indirectamente Mosterín, III, 25.

3. Tales esotérico

Adviértase de entrada que no hablamos de un «esoterismo» pretendido por Tales, sino resultante de malentendidos históricos que entienden por «fisiólogo» algo así como un «físico primitivo» (DL I, 13).

3.1. La fisiología en Tales

Con la expresión «fisiólogo», Aristóteles alude a quienes no alcanzaron la ciencia *primaria* ni la *ousía,* y se quedaron en la *phýsis.* Pero, ¿qué es ésta?

3.2. La *quaestio de iure:* Agua como «flujo y cambio»

Puede sorprender la identificación que en *Teeteto* hace Platón del agua con su contrario que es el fuego y el calor, del cual sostiene que «genera y conserva» (ἐπιτροπεύει) todo lo demás (152E-153A). Pero lo importante es la razón por la que une ambos «contrarios»,[1] ya que para él, el fuego de Heráclito no es lo último, por ser engendrado por el movimiento en sus dos formas de traslado y fricción que unas líneas antes llama «flujo y cambio» (ῥοῆς καὶ κινήσεος) del cual son engendros (ἔκγονα) todas las cosas.[2]

Así que la idea de fondo es que **de la movilidad surge la solidez**, del agua surge «la tierra», la cual, aunque estable, no es todavía

[1] «Contrarios» en ser lo mismo, lo cual descarta la concepción de los cuatro elementos: **las distinciones en el Ser son ser.**

[2] Ὅμηρος [...] πάντα εἴρεκεν ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεος (*Theet.* 152E). Lo más sorprendente es que en apretado párrafo une en esta sentencia no sólo a todos los filósofos, exceptuado Parménides, sino a todos los poetas líricos y épicos, a todos los comediantes y hasta al «trágico» Homero, de quien menciona los versos ya citados de la *Ilíada* (XIV, 201 y 243). Así que, según Platón, Océano y Tetis serían metáforas del devenir, y el mito homérico se habría aproximado a la respuesta del *qué* del origen último: el mitólogo en cierto sentido es filósofo, diría Aristóteles. Advierto que Vlastos no acepta esta interpretación, y para él tanto agua como fuego son meramente «cosmológicos» (*SpPh* 423).

una cosa en sentido propio. Es amorfa y puede producir todo lo sólido «todas las cosas»: no es cosa, sino *ousía,* hoy tantas veces mal entendida como «substancia».

Incidentalmente pues hay que decir que la teoría según la cual comienza en Homero la «racionalización del mito», encuentra en Platón un fautor, y con razones más sólidas que la mera catalogación racional de los dioses que Hesíodo emprendiera: **agua y fuego participan de la misma Naturaleza, *i.e.*, de la *Phýsis*, que es movimiento, flujo o cambio.**

Con todo, la afirmación no pasaría de mero recurso literario si no se aducen bases sólidas que fundamenten el *lógon didónai.* Pues bien, esta identificación apunta a una característica elusiva del agua de Tales, a saber, que *no es sin más el agua de la espita,* puesto que según Platón ya el Océano homérico es metáfora que alude al «flujo y cambio». Por ello Jean Wahl (15) sostiene que «agua» es *quizá* la fluidez.

Guthrie, más explícito aún, intuye que con el *hýdor*, **Tales no alude al agua experiencial y cotidiana, sino al «elemento húmedo (τὸ ὑγρόν), que incluye, desde luego, substancias tales como la sangre y la savia de las plantas».**

A quienes desde niños sabemos que el agua es un líquido pero que no todo líquido es agua, este *of course* de Guthrie, parecería en exceso casual ya que hoy no llamamos «agua» a la sangre, savia, aceite, sudor, etc. Y si desde esta perspectiva intentamos interpretar a Tales, incurrimos en el anacronismo que ha vuelto esotérica su doctrina.

En efecto, al igual que antes del descubrimiento de oxígeno e hidrógeno, nadie podía tener el concepto genérico de «gas» que abarcara distintas especies gaseosas, pues que solamente se daba el concepto de «aire»[1]

[1] Tan es así que, al descubrir que el agua se descompone en dos 'aires' radicalmente distintos, Van Helmont se encuentra confuso por la falta de un nombre genérico que una a ambos en un concepto común con el del aire que respiramos. Y en neta posición del «no sé qué pueda ser», inventa el nombre genérico. Y lo más notable a nuestro propósito es que, aunque pudo recurrir al helenismo filosófico del *ápeiron,* retrocede hasta el *Xáos* y construye intencionadamente la variante «Gas», sin que nadie lo tache por ello de regresión a conceptos hesiódicos: «He

(que podía ser fétido o aromático, turbio o claro, sano o dañino), así también el griego carecía de nuestro concepto universal de líquido, y para él todo fluido visible era «agua» en distintas manifestaciones (aceite, sangre [...]) entre las cuales destaca el agua de experiencia cotidiana.[1]

Tras extenderse sobre la gama semántica del adjetivo *hygrós* («que no cabe en un vocablo inglés», p. 61s), Guthrie viene a coincidir con Platón y concluye con la hipótesis de que lo que Tales pretende expresar es **aquello por lo cual el agua y el aceite son móviles**.[2]

El concepto no es primitivo, y Samuel Clarke, amigo de Newton, al examinar las nociones de movimiento, espacio y lugar, dice con la naturalidad de quien expone un lugar común:

> como cuando decimos que el calor, o el sonido, o la liquidez (*liquidity*) *consiste en movimiento* (Koyré 233, que cita la edición inglesa de *Rohault's System of Natural Philosophy,* 1723).

Y Guthrie podría haber reforzado su hipótesis de haber añadido que los doxógrafos sinonimizan *tó hygrón* con los más sugerentes *hygrasía e hygrótes*, los cuales, más que «agua», significan «acuosidad» como propiedad dinámica.

4. El hilo de Ariadna

Adviértase que la familiaridad misma de las observaciones empíricas que a continuación se presentan desdibuja la extrema importancia de un dato por todos mencionado, a saber, la precedencia temporal en el surgimiento de «la tierra» respecto al de cualquiera

---

llamado a este flúido *gas* en cuanto que no está muy lejos del *chaos* de los antiguos» (*apud* Palmer 428[5]).

[1] La concepción se conserva hoy como arcaismo oculto, y aunque el adjetivo «hídrico» alude de ordinario al agua, se llama «hidráulica» a una prensa que no funciona con agua sino con aceite.

[2] Movilidad que en la concepción griega es característica primordial de la vida (*o.c.* 91).

de las cosas. En otras palabras, queda en pie el problema que ya para Hesíodo fue insoluble: ¿por qué, si la Tierra es anterior a las cosas, no surge sin embargo del Caos?

4.1. *Quaestio de iure:* la Tierra como la *protocosa*

Al respecto, Aristóteles pregunta por qué, al revés de la mayoría, los filósofos no ponen la tierra como origen (*Met.* 989a8-12). Y en respuesta críptica dice que ya Hesíodo había visto en ella *el primero* de los «cuerpos». Típica respuesta de filósofo. Pero en todo caso queda en claro que para Aristóteles **agua, *ápeiron* y aire no son cuerpos**, lo cual permite ver que, en vez del ordinal «primero», el *próton* ha de entenderse en su propio sentido de «primordial»,[1] por el cual la Tierra viene a ser no un cuerpo separable de otros, sino la corporalidad primaria, «la *proto-cosa*» o, más sencillamente, la solidez: no todavía un *esto* definido y deíctico, sino **variante inmóvil de *la Otredad* o de *lo Mucho*,** primer paso desde la «no-cosa» del Origen hacia la innúmera cantidad de cosas.

Queda así resuelta la dificultad planteada por E-J (I,91[40]): «¿cómo puede concebirse una tierra «infinita» si tiene «límites» o «confines»? Y es que en sentido propio es «infinita» sólo en cuanto carente de figura definida y por tanto definible todavía en cosas individuales que son otras de otras. Más que «sólida», **la tierra es la solidez surgida de la fluidez** y de la cual surgen los sólidos.

No-Cosa	Fluidez
protocosa	solidez indistinta («tierra»)
cosas	sólidos distintos

Podríamos sentirnos tentados a sonreír ante la explicación de que el agua «se convierte en la *cosa primaria* que es la tierra», pero recuérdese que veintidós siglos más tarde Boyle, cuyos títulos de

[1] El ordinal es el comparativo *próteron.*

científico nadie pondrá en duda, creía exactamente lo mismo.[1] Nietzsche por su parte es contundente:

> Si hubiera dicho (Tales): «El agua se vuelve tierra», no tendríamos más que una hipótesis científica, errónea, pero difícil de refutar. Pero él va más allá de la ciencia propiamente dicha (Nietzsche 2 III, p. 35).

Así, pues, la importancia del pasaje aristotélico consiste en que subraya un avance definitivo de Tales sobre Hesíodo, quien no logró una explicación perfectamente «racional» ya que para él la tierra no sólo surgió *después* del *Xáos*, sino también sin relación alguna de dependencia con él (↑33).

4.2. *Quaestio de facto:* «cosificación-descosificación»

Para entender lo que sigue no se ha de perder de vista la noción natural de «cosa» expuesta atrás (↑68ss): es lo tangible, *lo allí,* lo limitado, lo que rechaza otras cosas. Y que –en términos no sólo de Tales sino de cualquier sistema filosófico– el problema se reduce a explicar cómo es que de la no-cosa surge algo definido. Y la más sencilla respuesta es la misma que Simplicio atribuye a los tres milesios sin distinción, a saber, «por endurecimiento» o «apretamiento» (*pyknótes*).

Al recuperar la concepción de que la tierra es la *protocosa* mediadora entre agua y cosas, todas las piezas, inconexas hasta ahora, caen en su lugar justo, y no sólo la *quaestio de iure* sino sobre todo la *de facto* resultan casi obvias: la tierra surge por un proceso de «endurecimiento» (doctrina que según Simplicio es común a los tres milesios ↑82); y, a medida que esta *pyknótes* avanza, de la tierra surgen todas las cosas del entorno cotidiano.

Esta concepción permite sondear otras dos que atestiguan tanto Platón como Aristóteles. La primera –que sonaría a estridente

[1] *Apud* Bueno 53. Se refiere al agua sobrecalentada.

retroceso hasta la posición de Tales– es que para ambos *el agua es en cierto modo el origen de todas las cosas.* La segunda –para nosotros todavía más extraña– viene a dar la clave del enigma: ***hay dos clases primordiales de agua, a saber, la fluida y la fusible*** (τὰ δὲ ὕδατος γένη δίχη μὲν πρῶτον, τὸ μὲν ὑγρόν, τὸ δε χυτόν *Tim.*, 58d). Y la conclusión es contundente: **los metales *¡son agua!, si bien del tipo «fusible»*** (χυτὰ ὕδατα *Tim.* 59b).

Más claramente añade en *Met.* 1023a28 que **el agua es «como el primer género de todo lo fusible»** (si no se entiende γένος en el sentido genérico sino en su original sentido genético).[1] Y en afirmación todavía más rotunda: **Los metales fusibles son análogos al agua** (*Meteor* 375a15; 376a27).

Y sorpresivamente estos pasajes iluminan el proceso que según Simplicio proponen los tres milesios como solución a la *quaestio de facto*: la que Anaxímenes habrá de llamar *pýknosis* o *pyknótes* (DK A5, cfr. 7, 8, 15) es en Tales «apretamiento» o solidificación que podríamos llamar «cosificación». Así pues, **el Agua es «cosificadora».**

Emerge así una concepción decisiva para todas las escuelas jonias: la «cosificadora» es también «descosificadora», ya que el proceso de *pýknosis* no se da sin su opuesto, la *mánosis,* que en términos vulgares es «aflojamiento» o *«descosificación».* De manera que por este proceso dialéctico, que es la φύσις, ***lo que del agua sale a ella vuelve*** en una «vuelta» en que las oposiciones se pierden y los otros o muchos vuelven a la Unidad. En dos palabras, **el surgimiento de los otros es desaparición de los otros:** ϑατέρου φϑορά ϑατέρου γένεσις (cfr. *Phys.* 208a10).

De manera que lo que para nosotros es fusión de los metales, para el griego era literalmente «aflojamiento» de éstos en agua.[2] Y

[1] Véanse notas en Loeb, *Physics* I, p. 112 que también menciona el ὅλος δἵσως ὕδωρ de *Met.* 1015a8 y Timeo 58D.

[2] No se justifica sin embargo la opinión de quienes les atribuyen el conocimiento de lo que hoy llamamos «los tres estados de los cuerpos», pues no se trata de una teoría de física moderna, sino de lo que fundamenta el objeto de la «Ciencia de la Phýsis» o «Ciencia Segunda»: cfr. *Phys.* 132a35 y la traducción de Cornford.

la razón todavía la sostiene Aristóteles casi dos siglos después: el agua es la *ousía* común de los metales:

> [...] si la misma relación que se da entre artículos manufacturados y los materiales de que están hechos se da también entre estos materiales y algo más, por ejemplo, entre bronce y oro respecto al agua, [...] **es entonces en el agua o en la tierra que hemos de ver la phýsis y *ousía* de aquéllos [...]** *Phys.* 193a18ss.

Al respecto, Rivaud en su *Notice* a *Timeo* (col. Budé, 84) parecería interpolar una concepción anacrónica cuando interpreta que, según Platón, el agua es normalmente un sólido que se lícua solamente por la acción del fuego. **La concepción griega es precisamente la opuesta: ¡los sólidos son manifestaciones del agua!**

Quizá a la luz del texto platónico habría que releer el fr. 31 de Heráclito según el cual el Fuego «en parte se hace mar». Para Platón, el Fuego «domina» los tres principios milesios en cuanto que convierte el agua en «aire» (vapor) y éste en *ápeiron*.

El complejo de textos permite comprender que los fenómenos que hoy llamamos «disolución» de los sólidos y «fusión» de los metales eran para ellos «descosificación»: un dejar de ser un *esto* definido y perderse en la indefinición de lo móvil. Los opuestos (*i.e.* las cosas, ↑69) pierden su oposición: lo *desdefinido* no puede oponerse a, ni distinguirse de lo *desdefinido*. Lo que no es *esto* no es otro distinto de esto otro: lo desdefinido es descosificado. Simplemente *no es*.

Se comprende también por qué la tierra es paso intermedio entre la indefinición del agua y la definición plena de los cuerpos individuales: es ya la solidez común a todas las cosas, pero solidez que no es un *esto* por no tener todavía figura definida, por lo cual la llamo «protocosa» que sólo a partir de Empédocles habrá de convertirse en uno de los cuatro «elementos».

Así que por el proceso de *mánosis* las cosas vuelven al *hýdor* primigenio del cual por la *pýknosis* habían salido, concepción que en Anaximandro será la «salida y vuelta» desde –y hacia– el *ápeiron* (↓109).

Considérese al efecto que, si en un vaso de agua echamos un par de cubos de sal, éstos se descosifican y pierden su mutua oposición y queda agua. Más aún, si tras la evaporación de ésta se vacía el precipitado remanente en los moldes que dieron forma a los cubos iniciales, ¿vuelven éstos a existir? La respuesta cae de su peso: *lo otro no es lo otro* (↑73).

5. ¿Tales metafísico? El *hýdor* trascendental

Queda así la cuestión *de facto* devuelta al terreno *de iure*, y quedaría zanjada si tuviéramos constancia de que Tales usó *hygrasía, hygrótes* o al menos *to hygrón.* Pero en cuanto podemos saber usó *hýdor*. Opino, sin embargo, que en el griego de la época el vocablo dice de sobra lo que después pudo decir el artificioso *hygrótes.* La sospecha surgió de la lectura de un *obiter dictum* en que Agustín sostiene que Anaximandro no hace venir las cosas de una cosa, «*sicut Thales ex umore*» (*C.D.* VIII, 2: cfr. DK 12A17)

Si pasamos por alto el «cosismo» de la frase (↑7), para quienes hoy aprendemos latín como lengua muerta lo obvio hubiera sido *ex aqua* y no *ex humore,* pero porque somos sordos a los sobretonos que para el romano y el griego tenía una clase peculiar de vocablos terminados en la desinencia *-or*.

En efecto, dejadas aparte las formas adjetivas de comparativo (junior-senior, superior-inferior, maior-minor, melior-peior) que son exclusivas del latín, el *-or* en ambas lenguas indica actividad. Y si todavía dejamos a un lado los nombres de agente terminados en *-tor* (doctor, rector, motor, actor, krátor), queda un grupo muy peculiar de sustantivos que, por no derivar de verbo alguno, indican actividad por su propio derecho. No aceptan de ordinario el número plural y generalmente son abstractos, por lo cual *no indican actor sino agencia.* Más que cualidad indican una *dynamis* que nuestros vocablos castellanos han desdibujado. Y así, al revés de nuestro «calor estático», el *calor* latino es caleficiencia; *frigor* y *algor*, más que nuestro frío, dicen 'enfriancia'; el *fulgor* es la agencia del *lumen*, etc. En suma, la concepción de fondo es la de que el amor no ama

categorialmente sino que confiere al amante su actualidad de tal; **el valor no es válido, sino mucho más: es valencia que valida lo válido**.

Esta peculiaridad podría prestar soporte a la hipótesis de que, **más que un fluido, el *hýdor* de Tales es propiamente la 'fluencia' o fluidez constituyente de fluidos**, idea cuya mejor expresión sería el vocablo *flu-or*. En otras palabras, el *humor* no es húmedo sino humectancia que convierte en humor y lícua todas las cosas: literalmente «las descosifica» o «des-define» en un sentido que rebasa el de nuestro verbo «disolver».[1] A mi juicio, pues, bajo el *humor* de Agustín subyace el *hýdor* de Tales, del cual podríamos decir lo que a propósito del aire de Anaxímenes dice Jaeger: tras la palabra 'agua' que los mortales usamos late un sentido superior.[2]

Lo que aquí más fuerza hace es que ni el griego ni el latín veían *ixor*, *sudor*, *cruor*, etc. como especies de un universal. En otras palabras, **carecían de un nombre genérico como nuestro «líquido» que pudiera aplicarse unívocamente tanto al sudor como a la sangre**.[3]

Dije atrás que la mejor traducción para *humor* sería un hipotético *flu-or*; pero el latín tenía la palabra exacta, a saber, el *liquor* . Pues bien, si el *licor*[4] lícua las cosas, el antiguo diría que es «más poderoso que ellas» o que «las domina»; y si luego las vuelve a producir, el dominio consiste en que el agua 'tiene' las cosas en un «tener» que es producirlas y regir su destino de existir o no existir, como en Anaximandro veremos (↓149).

1 El latino *soluo* correspondería al griego *luo* (desatar), más cercano quizá a lo que Anaxímenes dice con su «rarefacción» como «aflojamiento» de límites o «des-definición». «Desatable» (*lytón*) llama Platón a todo compuesto o «atado» (*dethén*).

2 Jaeger 306[44] a propósito del Fr. 5: «Diógenes empieza por mencionar [...] lo que los hombres llaman "el aire" (sobreentendiendo que hay algo más alto que aquello que pensamos al pronunciar la simple palabra "aire")».

3 Aunque extraño, no es caso único. Y fuera del «gas» mencionado atrás (↑95[1]), se dan casos aun para los que parecerían «universales primigenios». Caso curioso: el antiguo alemán carecía del genérico *Tier* (Palmer 529).

4 Más allá del significado lexical, en Tales el sentido de *hýdor* trasciende el de 'agua', como Aristóteles insinúa al distinguir entre agua y lo meramente acuoso: ἐπεὶ δ' ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι (*De An.* 429b10s).

Así que, conforme a la definición que da en las *Categorías*, el agua (*hýdor*) sería una *ousía prote* que de nada se predica como sí se predica lo «acuoso», *to hygrón.*

Algo parecido a lo que sucedió con *hýdor* y liquor –que aluden a algo «más trascendente» que el Agua– sucedió en castellano hacia 1726 con el sustantivo 'alcohol' que alude a «cualquier esencia obtenida por trituración, sublimación o destilación» (Corominas), y sólo hasta 1765-1783 se limita su uso para nombrar al 'espíritu de vino'. Pero adviértase que, en la concepción popular, «espíritu» alude a algo así como la «esencia» del vino.

Incidentalmente, un nuevo paralelismo ayudará a comprender por qué esta misma concepción y el hecho de que la palabra «calor» ya en el siglo XVIII no tenía sobretonos de actividad, determinó que la Física forjara el vocablo «calórico» en referencia a un «algo» intangible e imponderable que, sin ser cuerpo, «trasciende» todos los cuerpos.

Según esto, si intentáramos hoy hacer lo propio para recuperar el trasfondo del pronunciamiento de Tales, sería menester un vocablo de extrañeza tal que ayudara a romper esquemas mentales troquelados por nuestra ciencia y permitiera recuperar el «agua-dynamis». Y no postulo un *hídrico* paralelo al calórico: bastaría, como dije, un *flu-or*, derivado de «fluir». Pero dado que el uso consagrado por la química dificulta su comprensión, se podría trasvasar como helenismo el mismo vocablo de Tales, pero cambiando su acentuación original por aguda (como en «horror, vapor, temblor, fragor, hedor, sabor, tenor...») para recuperar la semántica de actividad y dinamismo. Y, en vez de *hýdor*, pronunciar hýdor.[1] En suma, no se trata del agua empírica sino de algo «mas allá» que participa a la empírica su ser de agua. Un *agua trascendental* que intuye Merleau-Ponty en un pasaje en que no tiene en mente a Tales:

> El agua misma, *la potencia acuosa* [...] no puedo decir que esté en el espacio: no está en otra parte, pero tampoco está en la piscina, la

[1] Artificio análogo al que sugiere Aristóteles para *phýsis:* εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ. (*Met.* 1014b17).

> habita, se materializa allí, no está contenida allí, si levanto los ojos hacia la pantalla de los cipreses donde juega la red de los reflejos, no puedo poner en duda (*contester*) que el agua también la visite, o al menos le envíe su *esencia activa y viviente* (142s).

Pues bien, desnuda de poesía, esa «esencia activa y viviente» es el *hýdor* de Tales: *ousía* o esencia que esencia los *esentes*.

6. Conclusión

Así que con Aristóteles hemos de admitir que Tales tuvo no sólo reminiscencias, sino nítida conciencia de los mitos cosmogónicos; y la prueba a mi ver más obvia es que elude nombrar personajes. Pero, si evita el nombre de «Océano» semipersonificado por el mito es porque en el nombre de agua recupera la que Kirk llama la 'esencia racional', que yo llamaría «racionante» (*i.e.* «unificante»), común al mito y a la filosofía: al Océano de Hesíodo se puede aplicar la sentencia de Anaximandro: «rodea y gobierna todo».

Hemos pues de distinguir con Kojève entre el «Agua» con mayúscula y el agua fenoménica: aquélla *esencia* a los «elementos» de tierra y fuego no menos que al agua de experiencia cotidiana:

> L' «Eau» de Thales ne peut étre «l'essence» de la terre et du feu que parce qu'elle est tout autre chose que l'eau qu'on boit et ou l'on se baigne. L'essence de l'eau ne s'incarne que dans l'eau.
>
> Mais le Principe appelé «Eau» est tout autre chose que cette essence (Kojève, I 203).

Señalo aquí un resabio de *cosismo:* el Agua no es *«tout autre chose»* sino el *«tout Autre»*: el Uno que es mucho.

Queda así expuesta la que podría llamarse «simbólica trascendental» del *Hýdor*: es la *Essentia* que esencia todo lo *esente* (las cosas o *êtants*). Símbolo y Movimiento hacia el Ser. Agencia o *Essencia* que es la **Dialéctica ontológica en ejercicio**, productora

de los otros en cuanto destructora de los otros. Y el mejor comentario al filósofo del agua lo da el filósofo del fuego: «no podemos entrar dos veces en los mismos ríos» (fr. 49a, cfr. 12).

Se comprende así la identificación que hace Hermias de *to hygrón* con el «principio *agéneton*» de Anaximandro, que él llama *aidíon:*

> El más fundamental principio de lo húmedo es el movimiento de lo eterno por el cual los unos surgen y los otros perecen.[1]

Y si en lo dicho se sospecha un sesgo a favor de Tales, más sospechoso sería Diógenes Laercio quien le atribuye el pronunciamiento de que el «*Nous* (mente) es *lo más rápido de todo,* porque corre a través de todas las cosas» (DL I, 35). Al respecto Hyland (65) comenta que por su fluidez y flexibilidad el *Noũs* imita al agua en su capacidad de correr y adoptar la forma de todas las cosas, prenuncio de la teoría aristotélica según la cual «el alma se hace todo» y del comentario de Santo Tomás para quien el alma es *como la materia* (forma sin forma).

Sin embargo, ya en el párrafo de Kojève arriba citado se advierte una vacilación y una ambigüedad:

> – La esencia del agua «encarna» en el fuego.
> – El Principio llamado Agua es distinto de esta esencia.

La vacilación es eco de la que se dio entre *ousía* y *phýsis*, por la cual Aristóteles llamó «físicos» a los milesios por no haber llegado a la «Ciencia primaria», aunque por otra parte todos ellos «sospechaban una *aitía* más allá», un por qué metafísico.

[1] Αναξίμανδρος τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν αἴδιου κίνησιν καὶ ταύτηι τὰ μὲν γεννᾶσθαι τὰ δὲ φθείρεσθαι (DK 12A12). E-J (103) traduce: «el principio, ***más antiguo que** lo húmedo*, es el movimiento eterno». Adviértase que, dicho de la «arxé», *presbytéra* tiene aquí el sentido de *próton.*

III

ZENIT DE LA FILOSOFÍA MILESIA: ANAXIMANDRO

0. GENERALIDADES
I. LA INTERPRETACIÓN CORRIENTE
II. HACIA UNA NUEVA INTERPRETACIÓN
III. ORIGEN DEL LABERINTO: LO QUE DICE EL TEXTO
IV. CONSTRUCCIÓN DEL περιέχειν
V. EL περί EN EL CONTEXTO DE LA GEOMETRÍA TEÓRICA
VI. LA ἀρχή, SÍNTESIS DEL PENSAMIENTO MILESIO

Según los doxógrafos, Anaximandro de Mileto (610-540), discípulo y compañero de Tales, realizó una serie de hazañas científicas: como astrónomo descubrió la inclinación de la eclíptica y construyó una «esfera» (modelo de la bóveda celeste), como geodesta trazó el primer mapamundi, etc. Pero las pocas líneas suyas que hoy se consideran genuinas (fragmentos B) aluden por su mayor parte a la perenne pregunta del Por Qué hay cosas. Así el fr. 1 que constituye el acta de nacimiento de la filosofía occidental:

> [el origen de lo que hay es el *ápeiron*] del cual por necesidad procede el surgimiento de las cosas y hacia el cual se dirige su corrupción; así que se pagan mutua satisfacción por la injusticia conforme a la disposición del tiempo (DK 12B1).

De medir la fecundidad de un texto filosófico por el número y extensión de los textos a que ha dado origen, éste difícilmente podría ser superado. De sus cerca de 44 vocablos originales[1] tantas glosas, comentarios e interpretaciones se han escrito a lo largo de veinticinco siglos, que por su solo número atestiguan que es uno de los padres de nuestra cultura. Aunque padre incomprendido si no ya un enigma por las disparadas interpretaciones de que ha sido objeto este «coloso intelectual» (Luce 26), cuyo pensamiento por

[1] Sea por exigencias metódicas más estrictas o por apriorismos filosóficos, algunos reducen el número de vocablos tenidos como genuinos en el fr. 1; así E-J (106[58]) los reduce a 33, en tanto que Heidegger sólo acepta 12 (*Hw 314*).

su «atrevida valentía [...] roza [...] lo sibilino y casi ininteligible» (Gigon 66).

Ahora bien, no se pretende aquí una nueva doxografía, sino una relectura accesible a quien seriamente busca ver por sí mismo si es que en las postrimerías de la edad moderna Anaximandro le dice lo que en los albores de la edad de hierro dijo a sus contemporáneos acerca de la pregunta última. Y de entrada no se olvide que, al acompañar a Anaximandro, ya no sólo hemos de plantarnos en la visión natural del problema del Por qué hay cosas y en el requisito prefilosófico de que el *Por Qué* no es cosa, sino que además echaremos mano de los recursos metodológicos de la escuela que ya han quedado expuestos, a saber:

a) La atención prevalente a la *quaestio de iure*, que, al revés del mito, pide respuesta en presente gramatical.
b) La reflexión que modificó la pregunta natural del «Por Qué hay cosas» en pregunta sobre lo otro *«que es y no es»*.
c) Por lo mismo, que los «opuestos o contrarios» no son para el milesio los cuatro elementos, sino las cosas del entorno cotidiano.
d) Y, sobre todo, la respuesta fundamental a la pregunta última, la cual vio el Origen como el «Uno de los muchos», y el modo de originación como «unión de los opuestos».

0. GENERALIDADES

0.1. Esoterismo involuntario

No basta, sin embargo, tener presentes sus lineamientos metódicos, puesto que Anaximandro se ha convertido, si no en sibilino como quiere Gigon, sí en buena parte en esotérico, aunque con esoterismo no pretendido como el que se atribuye a Pitágoras, sino debido a circunstancias históricas, no sólo suyas, sino sobre todo a las

fallas metódicas acumuladas por siglos de interpretaciones que, si bien por separado explican correctamente uno u otro detalle particular, sin embargo en su conjunto conforman un laberinto carente de hilo conductor. Fue pues «esotérico» al modo como a su pesar lo fue Heráclito y como Parménides sigue siéndolo hoy como ya lo fue para Platón (*Theaet.* 184A y *Soph.* 243B), y para esto, como en buena parte puede serlo más de algún moderno. Y por el influjo que los avatares de este esoterismo ejercen sobre no pocas concepciones modernas, se les dedicará el capítulo V.

Comencemos pues por examinar el nombre con que Anaximandro suplanta el *hýdor* de Tales.

0.2. Inaugura el léxico filosófico

Por su búsqueda de la razón con la razón y por la vuelta al fenómeno, Tales fue padre del método filosófico al dar el paso gigantesco con que formuló en presente de indicativo una respuesta que por ello mismo queda abierta a la crítica (↑69). Pero fuera de esto se limitó a eludir, a una con las personificaciones míticas, todos los términos alusivos a la generación (↑17s), y por lo demás empleó el léxico común, por lo cual, más que un filósofo, muchos ven en él a un científico arcaico.

Ante esto, si el heredero de Tales que fue Anaximandro ha de abrir nuevos horizontes a la filosofía naciente, no tiene más alternativa que la de crear términos nuevos para nociones que escapan al habla familiar, en lo cual lo precedieron Hesíodo y Ferécides con el «método de las etimologías» (↑51). Y vimos que Anaximandro establece la que en adelante habrá de ser norma no escrita de toda la filosofía griega y, me atrevo a decir, de toda sana filosofía, la cual consiste en que, sin abandonar el núcleo de sentido en el que surge el vocablo popular, con sus modificaciones morfémicas o sintácticas eleva ese núcleo a una nueva dimensión ya no fácilmente comprensible para el vulgo.

Así, pues, dada su personal situación histórica, al forjar un léxico nuevo Anaximandro da un paso decisivo, no en una de tantas ciencias, sino en la Ciencia como tal. Y en textos fragmentarios que en total no llenan diez líneas, presenta todo un léxico que, además del conocido par *ápeiron y arxé*, incluye *kósmos, táxis, adikía, diakrínein*, y, sobre todo, la mancuerna de verbos *periéxein kai kybernãn* impervia a toda explicación. De manera que, si Tales fue padre de la filosofía, su discípulo y contemporáneo fue el sabio tutor que le enseñó sus primeras palabras y de cuya mano salió de la cuna y dio sus primeros pasos. Pasos de tal trascendencia que sus huellas perduran hasta el día de hoy y que le merecerían de sobra el título de «ponedor de nombres» dado por Nietzsche a quien ve «algo que aún no tiene nombre [...] aunque esté a la vista de todo mundo».[1]

Es cierto que el deslumbramiento ante la pirotecnia terminológica de Heráclito impide ver que el milesio fue el gran fundador del léxico filosófico que, al crear toda una terminología, dio a la filosofía su *status* definitivo de ciencia.

No define pues términos *a priori*, sino que, como genuino hermeneuta, aclara sus términos por el uso mismo que hace de ellos.

I. LA INTERPRETACIÓN CORRIENTE

Antes de indagar el *Qué* del *ápeiron,* despejará el camino una pregunta que, con excepción de Kirk-Raven y Jaspers, los comentaristas suelen esquivar: si según Simplicio el *ápeiron* es lo mismo que el agua,[2] ¿por qué no lo llamó «agua»?

[1] Nietzsche ↓261. Parecería reminiscencia de Iámblico, *VP* XI, 56.

[2] (DK 11A13). Asunto que para Kirk-Raven (93) más que teoría, es una *natural assumption.*

0. Anaximandro, hermeneuta de Tales

Pues bien, dado que Anaximandro estuvo al tanto de las confusiones de quienes entendieron el agua de Tales como el agua fenoménica, el por qué del cambio resulta casi obvio. Porque, aunque el agua cumple el requisito de no ser cosa, ni tiene figura determinada («no es *esquema»* dirían ellos[1]), presenta sin embargo un límite superior perceptible; y, si bien el mar es 'ilimitado' porque ignoramos hasta dónde llega, podemos al menos constatar que no traspasa la playa ni el acantilado: que llega «hasta aquí y no más».

Pues bien, la advertencia de estas aporías del agua lleva a Anaximandro a constituirse en el primer hermeneuta textual y a cambiar el agua por el *ápeiron.*

1. La *quaestio de iure*: qué es el Origen

Queda así el planteamiento reducido al siguiente: si el origen no ha de ser cosa, no sólo ha de ser no limitado ni 'figurado', sino libre de todo compromiso con lo *cosal*, y por lo mismo, fuera del alcance de la percepción sensorial. En consecuencia no acepta nombre alguno de los que nombran lo cotidiano.

1.1. Construcción del vocablo *ápeiron*

Y en paso metódico genial construye el primer vocablo propiamente filosófico y nombra al Origen precisamente con un nombre que equivale a «no cosa», es decir, «lo indefinido». Y no que en su materialidad morfémica el vocablo fuera invento suyo, pues corría ya desde tiempo inmemorial. Pero corría como adjetivo y, como tal, covariable en género y número con el sustantivo al que acompaña

[1] Como pasivo de ἔχω en su variante ἔσχω (agarrar), σχῆμα significa «lo prensible» (↓116).

(hablaban de *ápeiros thálatta, ápeiros ouranós*: «el enorme mar, el cielo inmenso»). Pero él, con sencillo y atrevidísimo artificio, arranca el vocablo desde su función corriente de adjetivo, lo fija en neutro, y mediante el artículo lo erige en sustantivo por su propio derecho: τὸ ἄπειρον.

Según Gigon (67), Anaximandro rompe la última dificultad que dejara el Caos que para Hesíodo es algo encerrado entre cielo y tierra. Lo ilimitado es «producto o residuo de la última abstracción»,[1] y añade que es el primero de una larga serie de términos con que el pensamiento griego *se libera* de cualquier cosa visible del cosmos.[2]

Desatado así de los accidentes gramaticales propios del adjetivo, τὸ ἄπειρον queda libre de toda referencia a lo cosal, y, por lo mismo, apto para nombrar al Todo que origina todo, puesto que ya no se refiere a cosa alguna en particular: *to ápeiron* no es masculino ni femenino, ni singular ni plural, ni esto ni aquello. Es origen de lo masculino y femenino, de lo singular y de los muchos, de lo esto y de lo otro. Por ello lo pone en neutro en coincidencia con el *Xáos* de Hesíodo.[3] Así que aplica al Origen de las cosas o «limitados» su neologismo *«lo ápeiron»*[4] que en griego tiene un matiz que las versiones castellanas pierden al masculinizarlo como «*el* infinito» o «*el ápeiron»*: la forma de neutro «lo indefinido» es más fiel al original, y ayuda a evitar confusiones.

[1] Por su composición de *péras* con alfa privativa, lexicalmente expresa «no límite», «no mensura», lo contrario a lo que está «en-*peras*», lo empírico o *peritton*.

[2] La expresión misma es griega: tanto más «libre» es una ciencia cuanto más alejada de lo material.

[3] Es Gigon (2.67) quien primero advierte esta característica, y añade que el nombre de *Xáos* es uno de los poquísimos sustantivos neutros de la Teogonía (p. 32). Obsérvese la coincidencia con la concepción semítica de 'lo sin nombre', *i.e.* 'sin definición'.

[4] «Con el adjetivo neutro sustantivado [...] asistimos en Anaximandro al nacimiento del lenguaje de la filosofía griega» (Gigon 67).

1.2. ¿Qué es *lo ápeiron*?

Sin más fundamento que la composición morfémica de alfa negativa y *péras*, se toma como eje de toda exposición exotérica o «vulgata» la traducción de *a-peiron* como *i-limitado* y negación de límite.

1.2.0. Confusión lingüística: ¿indefinido o «infinito»?

Pero aunque gramaticalmente correcta, la expresión no distingue entre negación y privación, e igual puede entenderse como ilimitado o indefinido que como infinito; o también, como aquello cuyos límites no se pueden alcanzar.[1] Y es al menos curiosa la crítica que Kirk-Raven hace a Anaximandro porque «no definió ni analizó con claridad lo Indefinido» (K-R 194), a lo cual el milesio respondería sencillamente que lo indefinido no es definible ni analizable, ni mucho menos *con claridad* (aunque tampoco es definible el Infinito). Quien intenta una distinción es Hirschberger (I, 48): «Lo indeterminado o *indefinitum* no es igual que lo propiamente *infinitum*».[2]

La cuestión no es secundaria como parecen sugerir Eggers-Juliá (90). Por ello me atengo a la opinión de Spinelli (72) y con él lo llamaré «lo indefinido, indeterminado, ilimitado».

La confusión desemboca en la disputa bizantina acerca de si el fuego heraclíteo es finito o infinito, y en la tesis de que el Uno de Parménides es a la vez finito e infinito. Y se ha vuelto casi lugar común la curiosa afirmación de que el griego «aborrecía el infinito», tesis que se apoya en una traducción basada en diccionarios. Lo que en realidad no soportaban ellos, como tampoco lo soportamos nosotros, es lo indefinido.

[1] Al modo como en su fr. 45 Heráclito habla de que no se podrán alcanzar los límites (*péirata*) del alma, Platón en este sentido usa *to apéranton,* cuyo significado en directo es "lo que no se puede atravesar de lado a lado".
[2] Tan «no finito» es el *ápeiron* como el *péras* (↓247), el Ilimitado como el Límite.

1.2.1. Significado directo

Como primer expediente para recuperar el sentido de este constructo lingüístico sirva la cercanía semántica de nuestro vocablo «enorme» que por la literalidad de sus componentes (*ex-norma*) se refiere a lo 'fuera-de-norma', lo que no es 'normal' como son las cosas, sentido que coincide con «in-menso» (*lo fuera-de-medida*).

Pero, además de la alusión a lo óntico, el vocablo ya en su origen presenta otra vertiente noética, pues que por el componente *peir-* emparenta con el verbo de experiencia (πειρῶ): lo que está *en-péras* es «en-pírico» con el doble matiz de «limitado» y «perceptible».[1] Y al revés, si hoy entendemos el «in-comprensible» como primariamente noético, olvidados de que su rudo origen latino dice lo que no se puede «prender» o «a-garrar», para ellos era tanto «no prensible» en lo físico como «no aprehensible» en lo noético. Así que, por la sola semántica de sus componentes lexicales, *ápeiron* acepta todos los sentidos siguientes:

Sentido Óntico	*Sentido Físico*	*Sentido Noético*
Lo e-norme	in-agarrable	in-aprehensible
in-menso	no-prensible	in-distinguible
in-definido		no-empírico
in-distinto		in-comprensible
in-limitado		ἄγνωστον ... (*Phys.* 207a31; cfr. b19)
in-agotable		

De manera que, así como Leibniz pudo hablar de la «identidad de los indiscernibles», podríamos hoy a la inversa oír en el vocablo *ápeiron* la indistinción (noética) de lo indefinido (óntico). Así que en su fondo semántico el vocablo viene a ser glosa de la respuesta prefilosófica a la pregunta ¿qué es el origen?, respuesta que podría

[1] Heráclito en su fr. 1 aplica *ápeiros* al hombre con el sentido activo de «in-consciente» o «falto de discernimiento».

resumir la frase «no es un «*Qué*» o no es «cosa». Pero, como veremos, Anaximandro al forjarlo supera el mero aspecto negativo con un contenido nuevo.

1.2.2. Interpretaciones «exotéricas»

Ahora bien, aunque lo dicho nos devuelve a la teoría del *Uno mucho* y confirma que las tres respuestas de los milesios son en el fondo la misma, quedaríamos en la vaguedad de que el *ápeiron* es un «no sé qué». Pero ya desde la antigüedad surgen tres teorías que le otorgan una representación «física». Las dos primeras dependen del «modo» como las cosas surgen desde él, modo que Aristóteles llama una vez *ekkrínein* (distinción por separación desde un conjunto de muchos preexistentes), lo cual dio pie a la concepción de un «*ápeiron*-contenedor». Y otra vez habla de *diakrínein* o distinción por definición de lo indefinido, lo cual parecería suponer que el *ápeiron* es la mezcla o «migma» primigenio. Teorías ambas que, a mayor abundamiento, vienen a complicarse con la interpolación de la noción de elemento.

a) El *ápeiron*-reservorio

Si, conforme a la traducción vulgata del verbo περιέχειν el *ápeiron* «abarca» todo, ello conlleva que los todos (πάντα) están precontenidos en él como en un reservorio del cual han de salir para constituir el mundo. Teoría del Uno *que contiene* los muchos, atestiguada por Aristóteles cuando dice que para algunos «las oposiciones *están-en el Uno*» (ἐνούσας),[1] lo cual volvería natural la explicación *de facto* de la segunda parte del fragmento: «del *ápeiron* surgen los todos (*pánta)* y a él vuelven».

[1] οἱ δ'ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ 'Αναξίμανδρός φησὶ καὶ ὅσοι δ'ἓν καὶ πολλά φασὶν εἶναι *Phys.* A4, 187ª20. Podría entenderse el ἐνούσας en el sentido del arcaico ἔνι, es decir, como «hay» o «están» (↓152).

Aporía de esta concepción

Afirmar que los contrarios *están-en* el *ápeiron* es no entender el «Uno-mucho». Como si alguien sostuviera que en el espejo están todas las imágenes, o en el frasco de tinta todos los grafismos que con ella alguna vez puedan trazarse. Comentan Kirk y Raven:

> we have no right to assume with Aristotle that the opposites were *in* (ἐνούσας) the Indefinite [...] (K-R 103).

Pero, fuera de que vacilan entre el tema del contenedor y el de mezcla, y dado que en griego no se da la distinción castellana entre «ser» y «estar», *en-ousas* no necesariamente significa que los contrarios *estén presentes-en el Uno*, contenidos o formando parte de él, y acepta el sentido de que «*son-en* el Uno» al modo como las cosas *son (posibles)-en* la materia aristotélica sin por ello *estar-en* ella.

Sin embargo el texto de *Met.* A I, 1069b20 no se salva de la crítica de K-R: «still less may we define the Indefinite as a mixture as Aristotle undoubtedly did» (*ibid.*), ya que abiertamente habla de la mezcla (*migma*) de Empédocles *¡y de Anaximandro!* y la equipara al Uno de Anaxágoras, aunque añade la reserva «preferible a decir que todo es a una» (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα). Al menos Aristóteles no habla de «opuestos» sino de «oposiciones».

Por lo demás, el sentido común rechaza la preexistencia de *todas* las cosas (¿cuántas serían «todas»?). Pero aquí no basta el sentido común y hemos de profundizar en el por qué de este rechazo.

b) El *ápeiron* mezcla

La segunda sentencia sostiene que el Uno es el conjunto indiferenciado de los muchos, concepción errónea de la cuestión del Uno-mucho (↑76ss), aunque se presenta en dos matices, pues en tanto que para unos es mezcla de substancias, para otros lo es de «elementos».

b.1. ¿Mezcla de substancias?

Según Windelband, lo más probable aquí es que «Anaximandro reprodujo [...] la obscura idea del Caos mítico que era «uno» y sin embargo también «Todo».

> Hizo esto al asumir como la materia cósmica una masa infinita, corpórea, en la cual las diversas substancias empíricas estaban tan mezcladas que [...] no podía atribuírsele una cualidad definida (Windelband 33s).

Pues bien, fuera de que entiende el Todo como conjunto de los todos, parecería entender «substancia» –como tantos la entienden– en sentido cercano al del químico que hoy llama «substancias» a las masas informes que sus frascos almacenan. Y es discutible que Aristóteles haya atribuido esta sentencia al milesio ya que varias veces insiste en que el *ápeiron* es algo «intermedio entre los elementos».

b.2. ¿Mezcla de «elementos»?

Dado que algunos introducen aquí para los milesios el *deus ex machina* de una supuesta doctrina de los «cuatro elementos», baste asentar que ésta es anacrónica, artificial e inútil.

1. Anacrónica, por retrotraer hasta Mileto un concepto que no apunta antes de Empédocles[1] y, según Eudemo, sólo en Platón aparece por su nombre (Jaeger 32). De allí que, al modo como hoy no acaba de saberse si el fotón es partícula u onda, así el «elemento», que en Empédocles es «raíz», se convierte luego en «cualidad».[2]

[1] De haber tenido la noción, Tales sostendría que el «elemento agua» se transforma en el «elemento tierra».
[2] Para la concepción de «elementos» como las cuatro cualidades fundamentales, véase Lloyd en *SpPh* 255, en especial 259. Cfr. *De Gen* 330a30 - b7.

Según Burnet «la originalidad de estos hombres consistió precisamente en hacer completamente a un lado la concepción popular» (de elemento, Burnet 20), de manera que en algunos aspectos esta atribución es «una vuelta a puntos de vista primitivos que los milesios ya habían dejado atrás» (57).

2. Artificial –o más bien artificiosa– por atribuir a Anaximandro la concepción de que «los todos» son en realidad «los cuatro»; fuera de que, al presentarlos en acción, los reduce a sólo dos (frío y calor), falla en que, según Aristóteles, incurrió Empédocles (*Met.* 985a33).
3. Inútil en fin, porque el concepto de los elementos no puede dar razón del surgimiento del mundo si a una con ellos no se aducen las fuerzas que los unen y separan (*v.g.* «Amor y Odio» de Empédocles). Ante esto, y en caso de que el *ápeiron* fuera una mezcla, Hesíodo parecería un pensador más avanzado que Anaximandro al postular al *Eros* como factor de unidad.

   Por lo demás, según Aristóteles, para Anaximandro el agua no es elemento, porque como «infinita» impediría el surgimiento de los demás: habría una sola cualidad.

1.3. Aporía de la «mezcla»

Aunque sin indicar la razón, K-R (131) comenta que el origen como mezcla *«used to be thought very scandalous»*. En mi opinión, deslumbrados por la semántica del *migma,* estos autores no advierten que en realidad lo «escandaloso» era la concepción de el *«Uno-mucho»* que es lo que *migma* pretende decir en el pasaje de *Met.* 1069b20 arriba citado.

Ahora bien, desde la perspectiva griega, la razón quizá más fuerte en contra del *«ápeiron-migma»* es que sería un *totum revolutum*; y el desorden no puede producir el Kosmos. Y tanto menos es aceptable la concepción cuanto que Anaximandro atribuye al

ápeiron la función de «gobierno» y ordenación: ¿puede el desorden dar órdenes y ordenar?[1]

2. Aporías desde la perspectiva *de facto*

El rechazo a las teorías «exotéricas» *de iure* ha de ir hoy de la mano con el de las concomitantes aporías en la cuestión *de facto*, lo cual, por lo demás, no es difícil, pues basta llevar la hipótesis al extremo y suponer el caso de que la totalidad de las cosas «salgan» o «se separen» del *ápeiron,* para plantear luego una triple pregunta:

- Desde la hipótesis del *ápeiron*-mezcla, ¿se agota el *ápeiron* con la salida de las cosas?
- En el supuesto del *ápeiron* «contenedor», al salir las cosas ¿quedaría vacío de contenidos?
- Y en cualquiera de ambas hipótesis, la tercera pregunta es demoledora: si «salen» del *ápeiron* ¿a dónde van a parar antes de volver a él? Demoledora porque, como veremos, si el *ápeiron* es el Todo, lo que de él saliera iría a la Nada, y por tanto no saldría.[2]

3. Interpretaciones tradicionales

Sobre la base de la mera traducción lexical, se suele dar por sabido que, por ser «principio», el *ápeiron* ha de *principiar* todas las cosas. Interpretación tautológica que elimina de entrada la *quaestio de facto* y el cómo de la producción del mundo. Y por el contrario, cuando se la discute, suele desembocar en la tesis de que

[1] En el fondo es la dificultad del "¿puede el Indefinido definir?" (↓203).

[2] Se podría argüir que, debido a que el *ápeiron* es «infinito», nunca podrían salir ni separarse de él todos los contenidos (μὴ ὑπολείπειν γένεσιν *Phys.* 203b19). Más aún, según Guthrie la sentencia va de la mano con la cuestión de la circularidad del tiempo (I 453; II 428. Disiente K-R 122ss, 139, 202[1]).

la introducción del vocablo no se debe a Anaximandro, sino a Aristóteles (↓181ss).

3.1. Interpretaciones por «salida» o «separación»

No mucho mejor es la solución que, basada en el supuesto de que el *ápeiron* es mezcla que «contiene» todas las cosas, da como obvia respuesta *de facto* que la originación consiste en mera salida.[1] Pero esta opinión –que Jaeger llama «tautología» (137)– adolece de las siguientes fallas:

a) Confunde el Todo originario con el conjunto total de originados.[2]
b) Incurre en el equívoco radical entre la noción de tener y el concepto de contener (↓144).
c) Pasa por alto la cuestión neurálgica de la sucesión ordenada en que las cosas salen del *ápeiron*.[3]
d) No es fácil compaginar el proceso de separación con la *pyknótes* que, según Simplicio, es respuesta común de los tres milesios al *cómo* de la realización (↑82).

Sin embargo, con todo y lo débil de su base conceptual, esta hipótesis encuentra apoyo natural en el verbo *periéxein*, que se entiende en su lexicalidad de un «abarcar» o «contener» físico, en tanto que la hipótesis de la «mezcla» es distorsión de la concepción del «uno que es muchos», que se entiende como «el Todo que es todos».

[1] Ésta es en el fondo la solución que Gigon atribuye a Tales: la tierra *surge* del agua que la cubría (↑89), en lo cual disentiría con el comentario de K-R al ἑνούσας (↑117).

[2] Aunque con ello tendríamos un «uno que es muchos», se trata de atribución anacrónica de la concepción de Anaxágoras y fácilmente coincidiría con el concepto posthesiódico de Caos (mezcla es desorden).

[3] La cuestión traerá la crisis de la escuela milesia (↓196ss). Anaxágoras sí la responde con su *Noũs*.

4. El *ápeiron*-materia

La interpretación quizá más conocida es la que identifica el *ápeiron* con la materia aristotélica. Pero, dado que, más allá del presocrático dicha interpretación repercutió sobre la de Aristóteles mismo y sobre su fama de primer historiador de la filosofía, la enviaremos al capítulo V.

II. HACIA UNA NUEVA INTERPRETACIÓN

Los repetidos fracasos de las interpretaciones sugieren de sobra que se ha de intentar un nuevo camino. Para ello nos ajustaremos a las exigencias metódicas atrás expuestas, a saber:

- Ante todo se ha de salvar la integridad del texto, sin eludir aquello que no encaje con hipótesis preconcebidas.
- Hemos sin embargo de rebasar dicha literalidad y tomar en cuenta las posiciones implícitas en el bagaje cultural e histórico de Anaximandro, a saber:

a) La posición de la escuela de Mileto que, además del prerrequisito de la «no cosa», incluye la respuesta *de iure* del *Uno-mucho.*
b) La herencia nocional de Anaximandro, como griego y como geómetra.
c) La herencia histórica (sobre todo la recibida de Hesíodo).

Visto pues lo que el *ápeiron no* es, y descartadas las interpretaciones «exotéricas», no hemos de suyo rebasado aún la teoría de Tales: porque al igual que el agua, el *ápeiron* no es contenedor, ni contenido, ni elemento, ni tampoco la materia aristotélica. Queda pues en pie la pregunta: ¿qué es el *ápeiron?*

1. La clave *de iure*: Origen como «Lugar de todo»

Independientemente de la atribución que hace a Aristóteles de la teoría de un *ápeiron*-materia, según Uvo Holscher, el *ápeiron* se basa en una visión cosmogónica «de naturaleza esencialmente espacial» que lo une con el Caos de Hesíodo (*SpPh* I, 320s). Y ya antes Baccou (73) había visto en el *ápeiron* «una suerte de principio cósmico espacial y cuantitativamente infinito». Pero, ¿qué puede ser espacial y cuantitativamente «infinito» sino el espacio como tal?

1.0. El precedente hesiódico

Ahora bien, aunque «caos» ha llegado a entenderse como mezcla desordenada, Gomperz y Jaeger dejaron establecido que inicialmente no era así, ya que por derivar de la raíz *χα (en la cual el inglés *gap* emparenta con el griego χάσκω (*i.e.* bostezar), el χάος alude a una «apertura» o «hueco vacío».[1] Gigon explicita la unión de ambas concepciones:

> Lo que se quiere significar [...] con el concepto de Caos se pone completamente de manifiesto en el concepto del ilimitado de Anaximandro [...] (Gigon, 31s).
>
> El Ilimitado de Anaximandro no es más que la elaboración ulterior de la noción hesiódica de Caos [...] de algún modo, el espacio vacío (Gigon 2.32).
>
> El paso de un sistema a otro se efectuó sin obstáculos (142).

[1] Jaeger 19. Vlastos rechaza esta atribución. Según Kirk, Hesíodo «supone» el cielo y la tierra como límites del *Xáos*, opinión que no encaja con el hecho de que éste es «anterior a la Tierra»; reconoce sin embargo que la sentencia de Gigon es hoy comúnmente aceptada (Kirk 2).

1.1. Fundamentación testimonial

Por otra parte es extraño que Gigon no mencione el tan conocido opúsculo *De Melisso, Xenophane, Gorgia* que paladinamente identifica el Caos con el Lugar:

> Hesíodo afirma que en la génesis[1] lo primero en surgir fue el *Xáos*, **por ser indispensable que primero existiera el Lugar (*xóra*) para lo existente** (línea 265).

Si no a distracción, esta omisión de Gigon podría deberse a un *parti pris* que ve al *Xáos* como «substancia», lo cual difícilmente se compadece con la rotunda negación de *MXG:* οὐ μέντοι γέ τι σῶμα εἶναι (DK 30A5.15).

Fuera de la ambigüedad en la traducción de *ousía* como «substancia» (↓221), Gigon parecería acercarse aquí al «cosismo» que está en el fondo de la traducción de Whicksteed-Cornford: «there must be **such a thing** as 'place' independent of all bodies» (*Physics*, ed. Loeb p. 281). Dicho tersamente: «una cosa independiente de todas las cosas».

Si bien la afirmación no aparece tal cual en Hesíodo, la concepción late en los versos 126-128 de la *Teogonía* según los cuales aun los dioses requieren de lugar: la Tierra engendró el Cielo (Urano) «para que perpetuamente fuera *base firme* para los dioses»: ὄφρ'εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.

Más fuerza por su indiscutida autoría aristotélica hace la frase de la *Física* «por ser necesario que el lugar preceda a las cosas»[2] que podría ilustrar la rotunda afirmación de uno de los cercanos precursores de Descartes, Bernardino Telesio:

[1] Podría entenderse también «afirma en **el** *Génesis»* (i.e., en la *Teogonía*).
[2] ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξαι χώραν *(Phys.* 208b33).

> es necesario que ante todo lo demás exista aquello que, una vez puesto, todo lo demás pueda ponerse, y, si se lo suprime, todo lo demás desaparece. *Pues bien, ello es el espacio.*[1]

Ahora bien, que el *Xáos* sea para Hesíodo el espacio, es hoy comúnmente aceptado, aunque Cherniss todavía lo niega: «la Tierra no surgió ni fuera ni dentro del Caos; consecuentemente el Caos no es espacio» (2, 169^4), curioso argumento que se vuelve contra sí mismo, ya que precisamente por no haber dentro ni fuera es necesario que en primer lugar se dé el espacio o *Xáos*.

Definitivo en fin parecería el testimonio de Platón que ve al espacio como coetáneo al Ser y a la Génesis (*Timeo*, 52D).

1.2. Fundamentación fenomenológica

Conforme al método que hemos seguido, una hermenéutica que interprete textos no es válida si el hermeneuta no ve por sí mismo el referente ontológico y no se hace la pregunta del autor.

1.2.1. Todo lo real está en Lugar

Comencemos por una observación de sentido común que hace Aristóteles: «todo mundo da por supuesto que lo real está en 'algún lugar'». Veamos pues por nosotros mismos lo que según él todo mundo ve.[2]

[1] Id enim ante omnia alia necesse est esse, quo posito alia poni possint omnia; quo ablato, alia omnia tollantur. Id autem spatium est. *Pancosmium, De spatio physico,* p. 61, *apud* García Bacca, 86. Adviértase una distracción de Telesio: el espacio no puede ser «puesto» como sostiene el sofisma de Zenón (*Phys.* 210b24). En otras palabras, el lugar no está en lugar (↓129). Adviértase también que la doble iteración del *«todo lo demás»* parecería evocar el τἄλλα en el fr. 1 de Anaximandro, «los otros» que también dependen del espacio.

[2] τά τε γὰρ ὄντα πάντες ὑπολαμβάνουσι εἶναι ποῦ (*Phys.* 208a29). Platón ya lo había dicho en *Tim.* 52B.

Pues bien, el sentido común rechaza de inmediato la proposición opuesta y que pueda ser real lo que no está en parte alguna.[1] En otras palabras, si algo es real, por lo mismo 'está allí', es decir, en lugar. Tan es así, que lenguas como el inglés y el francés incorporan el adverbio de lugar (el «allí») en los giros que expresan la facticidad de lo real: el «*there is*» y el «*il y a*».

Y si con esto pareciera que vacilamos al borde de una posición positivista, en glosa a Platón podríamos responder que, **si los entes son reales, el *óntos on* no es propiamente real, sino «*suprarreal*» en cuanto realizador**. Lo cual en último término equivale a que el Origen de las cosas no es cosa, ni está como ellas puesto-allí: **el lugar no está en lugar.**

La dificultad de fondo gira sobre la consagrada identificación moderna de «real» con «realidad» (se dice, por ejemplo, que las cosas son «la realidad» sin reparar en que se da aquí una diferencia ontológica), identificación que en el fondo es confusión entre lugar físico y metafísico, entre lugar de *ponibilidad* y lugar de posibilidad, indispensable para entender las coordenadas del pitagorismo y desde allí, las de las cosmologías antitéticas de Demócrito y Platón, y más aún, para la comprensión de la filosofía toda de Aristóteles, cuya noción de «Lugar» es un enigma que no resuelve la sola mención de 'lugares cualitativos' (lugar de la Tierra, del Agua, del Aire y del Fuego).

Lo dicho daría pie a la hipótesis de un posible oscuro parentesco en un radical X-R entre «cosa» y «lugar» (*xréma* y *xóra*[2]), lo

[1] Desde una posición «espiritualista» extrema, por no decir cartesiana o kantiana, podría objetarse que, por no ser extensos, ni los conceptos ni el pensamiento están en lugar sin dejar por ello de ser 'reales'. Pero por una parte no se ha de olvidar que estamos en la perspectiva del hombre común para el cual ni concepto ni pensamiento son 'cosas' en sentido propio, ni en estricta propiedad podemos decir que *hay* pensamientos como decimos que hay piedras o árboles: hablamos de que «fulano piensa» o que «tiene un dolor» y no de que «hay un dolor dentro de fulano». Por contraparte, sería de dudar que, sin cualificaciones, se pueda dar una respuesta afirmativa a la pregunta «¿pensamos fuera de lugar?», lo cual conllevaría el pensar fuera de tiempo.

[2] Según Platón, la xora recibe las «formas» de los elementos (*Tim.* 52D), así que las cosas son *xóra* «formalizada» y, si se permite el juego, son *xorémata*.

cual coincidiría con el kantiano *Dasein*. Pero, con todo lo atractivo de la hipótesis, la etimia no basta para fundamentar la doctrina filosófica, y hay que recurrir a la visión fenomenológica. Porque si las cosas no se ponen a sí mismas y están puestas, lo están por *un Ponedor* que para Hesíodo «surgió *antes que* las cosas» (*próton egéneto*), y que es el *Xáos*, el «Vacío» que es el «Lugar».

Queda por ver si es que el Espacio cumple los requisitos *de iure* para ser el Origen, a saber, que no ha de ser «cosa» y que, conforme al planteamiento milesio, ha de ser *Uno-mucho.*

1.2.2. El Lugar no es cosa

Las cosas están juntas o separadas, cerca o lejos, arriba o debajo de otras cosas: no así el Lugar. **Las cosas rechazan cosas, el Lugar no.** No hay cosas dentro de las cosas, pero todas están dentro del espacio. En suma, **el Lugar no es otro como las cosas**. Se da pues entre Lugar y localizados una especie de «diferencia ontológica». Y la consecuencia es contundente: **el lugar no está en lugar**, que podría servir como primitiva descripción de la trascendencia: todo está en lugar, pero el lugar no está.

Es obvio que no se trata de un a priori «metafísico» (↑12), ni de una proposición que haya de aceptarse sin crítica, ni se sostiene aquí que el lugar «esté *más allá* del mundo» pues que es condición del estar del mundo, lo cual ha de verse en la implicación ontológica del *Estoy* mismo de quien pregunta, que no es proposición, sino posición (↑46).

1.2.3. El Lugar es Uno y Mucho

El sentido común no puede ver al *ápeiron* como múltiple ni por lo mismo nombrarlo en plural,[1] pues **no puede haber dos indistintos que, para ser dos, han de distinguirse**. Así que, como dice Simplicio, el *ápeiron* es *el Uno* (DK 12A9).

[1] Guthrie I, 81. No podemos hablar de *tá ápeira* como hablamos de «las aguas».

Pero también es móvil (*ibid*) lo cual explícitamente lo identifica con el agua. Y, dado que con el planteamiento *de iure* de la escuela el origen es el *Uno que es mucho*, rompe la sintaxis para aludir al *ápeiron* singular con dos pronombres en plural *(ápeiron* ἐξ ὧν [...] εἰς ταύτα). Si vale una glosa, **el *ápeiron* a la vez *Es y Son*.** Por ello Vlastos comenta *«The Boundless is explicitly thought of as a plurality» (apud* Guthrie, *ibid).*

Por otra parte, con todo y su estridencia, la fundamentación fenomenológica de la concepción es ya sencilla. Porque, si como vimos, el agua del vaso es y no es la de otro vaso y la del río, así también **el espacio de este recinto y el del contiguo son distintos en ser el Mismo**. Y así como hablamos de «el agua y las aguas», de «el aire y los aires», así más fácilmente aceptamos el plural para el espacio indefinido que para un espacio limitado: compárense las expresiones «los espacios siderales» y «el avión cruza el espacio».

1.2.4. Características esotéricas

Este examen permite ya entrever que, por no ser cosa:

- El Espacio constituye el lejos y el cerca de todo, y por tanto **no está lejos ni cerca de nada**. Da el ser a todo lo que está, pero él no está.
- **El Lugar no está en lugar,** y por tanto **es en sí mismo**.

Por todo ello Aristóteles sostiene que el nombre de *ápeiron* («el indistinto») es común para las tres instancias milesias del origen y que, por ser inmortal e indestructible, es la divinidad (τὸ θεῖον, *Phys.* 203b15).

1.2.5. La xóra *como* ápeiron

Al igual que, al hablar de «ir al campo» no aludimos a éste o aquel campo determinado, otro tanto se diga para ἡ χώρα en griego familiar; y, aunque redundante, ellos podían con toda naturalidad

hablar de la «*xóra ápeiros*». Pero para un pueblo hecho a vivir dentro de la protección de las murallas, la *Xóra*, más allá de la indefinición, tenía sobretonos que nuestro «campo» no tiene, y era más cercana a lo que hoy llamamos «el despoblado», «lo inhóspito». Podríamos llamarlo «el Fuera» en sentido comparable a lo que hoy entendemos como «espacio exterior».[1]

Cuando dos siglos y medio más tarde Platón alude a la *Xóra* como lugar o matriz de todo lo que hay (*Tim.* 52), hace referencia a esta carga semántica que para el griego tenía el vocablo: habla de *el no-ser que es*, en coincidencia con el *medén* o «nada» con que Demócrito llama al 'vacío'.[2]

Esta solución a la *quaestio de iure* –*ápeiron* como espacio– supera con mucho las explicaciones tradicionales atrapadas en el verbalismo de «lo indefinido». Sin embargo, al igual que las tradicionales, deja irresuelto el problema de fondo, el del cómo el espacio produce las cosas.

Y podríamos recurrir a una simple extensión de la física de Tales –modelo de todas las físicas jonias– y decir que el espacio se «aprieta» en nubes que, al volverse más espesas, se convierten en agua, que a su vez deriva al «sólido primordial» que es la Tierra, y de ésta, en una última compactación surgen las cosas singulares, lo *esto*. Solución clara y sencilla si apareciera tal cual en los textos de Anaximandro; pero la única actividad que en ellos se menciona es la de *abarcar y gobernar* todas las cosas, frase que, entiéndase como se quiera, nada dice acerca del cómo de la originación ni responde a la *quaestio de facto*.

Ante este mutismo, no es de extrañar la diversidad de explicaciones que, sin detenerse en la *quaestio de iure* ni aclarar lo que por «infinito» entienden, pasan sin más a las respuestas *de facto* tautológicas o incongruentes que atrás (↑121) quedaron expuestas.

1 Cfr. la expresión evangélica del «arrojar a las tinieblas exteriores». Ellos decían esto con otro sustantivo: «el Fuera» (cfr. ἄγριος en Benveniste 257).

2 Demócrito parecería jugar con el sentido directo de los componentes (μηδὲ ἕν = "no uno"). Compárese con el μηδενός ὄντος ἑνός de *Teaet.* 152D.

2. La clave esotérica *de facto*

La dificultad fundamental que pone el problema *de facto* es la del cómo el Mismo pueda producir los distintos, pues ello exige que, con el ser, les dé también el no ser. Y ya vimos (↑77) la solución genérica que dan los milesios al introducir la Otredad en la Unidad y hacer del Origen el Uno-mucho.

Pues bien, con el rescate de la clave *de iure* que en el *ápeiron* ve al espacio, podemos redescubrir la solución *de facto* de Anaximandro, tan genial como sencilla. La ilustro como podría ilustrarla un geómetra:

ES ← no es → ES ← no es → ES ← no es → ES

Sólo adviértase que no hablo de representaciones pues no se pretende aquí una demostración científica; hablo en mostración fenomenológica de las figuras físicas aquí presentes a los ojos del lector. Porque es intuitivamente obvio que la superficie misma de este papel que da realidad a cada una de las cuatro figuras da también a cada una no-ser las demás. **Pues bien, así como la superficie da el dentro y el fuera a estos esquemas, *a pari,* el espacio comunica a las cosas el Dentro de su constitución al darles el Fuera de distinción: tanto el ser como el no ser.** Así que el espacio es la Unión de los opuestos: **unidad dialéctica que une al separar**. Círculo ontológico que es base de todo círculo hermenéutico.

De manera que ***lo que da a éste su ser éste, le da ser otro en no ser otro,*** y el *locus* **co-loca al dis-locar.** Y antes que Heráclito sostuviera que la δικὴ es ἔρις (fr. 80), Anaximandro pudo decir en juego de palabras «el lugar emplaza y desplaza»: ἡ χώρα χωρίζει καὶ χωρίζει (cfr. Sebastián, col. 1529).

Queda así establecido el que llamo «círculo ontológico» (↓235), **base de toda hermenéutica acerca de la *quaestio de facto: separar es unir.***

Y es obvio el alcance enorme de una respuesta que supera limpiamente el gran obstáculo que la otredad presenta para la producción del mundo: dicho en dos palabras, **el «no-es» vigente entre los otros no procede de un *no-Ser* que como tal nada produciría, pero sí del Uno-otro o Uno-mucho.**

2.1. *Práxis* vs. *póiesis* en el Origen: prenuncios del Motor Inmóvil

La solución va más lejos todavía. En efecto, el espacio no es distinto de su actividad realizadora, y **así como el ser de la luz es iluminar, ser espacio es espaciar**. En términos aristotélicos, el acto es actividad suprema que actualiza todo lo actual.

Genial en su sencillez, esta concepción da la elegante respuesta de la escuela milesia a la aporía o injusticia radical de la multiplicidad y la otredad, y con ella subsana la perplejidad (θαυμάζειν) con que arranca toda filosofía: si lo que da el ser es algo que es, ¿qué es lo que da el no ser? Pues bien, **por ser el Uno-mucho, el Origen da el ser éste en dar el no-ser otro** (↑77). De manera que **el Mismo es no sólo Unidad, sino activa Unión de los opuestos: actualidad y actividad.**

Se ve por tanto que, si en la respuesta *de iure* el Lugar es el localizador, *ponedor* y posibilitador, la pregunta *de facto* queda modificada en la siguiente: ¿cómo es que localiza o pone? Y la respuesta surge nítida: ***el Lugar localiza ejerciendo su ser de Lugar.*** De manera que, **más que activo, el Lugar es para Anaximandro la máxima actividad** que actualiza todo lo espacial para hacerlo distante y distinto, lo constituye como «distal», de tal modo que espaciar (*xorízein*) es a la vez hacer espacial (*xórema* = *xréma* ↑69[1]) y separado (*xoristón*). Y así podría haberlo dicho en juego que escapa a nuestra lengua: χώρα χωρίζει τὰ χωριστά: **el espacio *espacia* (separa) lo espaciado o separado.**

En suma, la actividad del Origen es dialéctica y analogante: **en su propio acto de ser da a las cosas el ser y el no ser,** y al establecer entre cosas la diferencia óntica, ellas quedan en «diferencia ontológica» respecto de él.

Así que la recuperación de la respuesta *de iure* en que el *ápeiron* es el espacio, basta para ver que en la *de facto* el verbo *periéxein,* más que acción física o causación eficiente, dice actualización de lo actual: no *póiesis* sino *práxis*. Realización por anagogía (↓228).

2.2. La respuesta esotérica al cómo de realización

Quedaría así aclarado el sentido de una doctrina que se volvió esotérica. En efecto, **distinguir es separar**, lo cual en griego suena a «espaciar» (*xorízein*). Lo separado es distante y es distinto, vertientes ambas que el griego unió en el vocablo *xoristón* que, a mayor abundamiento, significa también lo definido, lo delimitado, lo esto, lo concreto, *i.e.* las cosas.

Ahora bien, si como está visto, lo separado o distante es lo definido y lo real, es obvio que el que separa es el que define y pone en el Ser y, si vale el juego de palabras, el que dis-tancia es el que in-stancia los ex-tantes o ex-sistentes: solamente el Uno distingue y define los que por ello *no son* el Uno sino cada-uno. En conclusión, **el «Separador» es el Unidor. El que con-pone al dis-poner, función dialéctica del que para la escuela milesia era el «Uno que es mucho»** (↑77).

Adviértase la diferencia entre la expresión 'las cosas son espaciadas' y 'están espaciadas'. En evocación de una fórmula tradicional diríamos que son in-distantes en sí y distantes de las demás.

De manera que el verbo *xorízein* da consistencia a la clásica «definición» de individuo (*indivisum in se et divisum a quolibet alio*): definición que es delimitación óntica.

> el vacío separa lo físico en cuanto que es un cierto separador y distinguidor entre los contiguos (τῶν ἐφεξῆς, *Phys.* 213b24, 27).

Cierto que Aristóteles alude aquí a pitagóricos, pero la concepción acerca del vacío «separante» o espacio-distancia está en el fondo del *ápeiron* de Anaximandro.

3. El silencio de Anaximandro

Con esta exposición fenomenológica –que llamo *«esotérica de primer nivel»*– se podría poner punto final a estas páginas de no ser porque, al aplicar nuestro método (↑123), la literalidad de los textos históricos nos opone dos hechos a primera vista increíbles: el uno, la posición de Aristóteles que adelante trataremos (↓237). El otro, la dificultad que por ser interna parecería insuperable, a saber que, si toda su filosofía habla del «lugar» de los muchos, ¿por qué Anaximandro no usó *xóra,* que era el vocablo obvio, lo cual hubiera ahorrado un esoterismo secular? Pues bien, las razones pueden ser diversas:

- Y parecería irónico que la primera razón sea precisamente la familiaridad del vocablo *xóra.* Y es que, al igual que sucediera con el Agua de Tales que se malinterpreta como el agua de la ducha olvidando que se trata de un símbolo, así también *xóra* corre el riesgo del ridículo pues el vulgo puede entender por ella, la «campiña», quizá hasta 'la tierra', lo cual ninguna escuela griega sostuvo.
- Por otra parte, *xóra* se usaba en referencia al lugar físico de la cotidianeidad; y el hecho de que una mesa ocupe este sitio u otro cualquiera no es su razón de realidad.
- Razón aún más profunda pudo ser que, aunque *xóra* es también «lugar», no era todavía en el siglo VI lo que Platón y nosotros entendemos como «espacio», sino un sitio o demarcación sobre el piso (como hoy hablamos de lugar para aparcar el automóvil). Y en todo caso, cuando hablamos de ir al campo, nadie entiende «ir al espacio».
- La última razón –quizá la que más fuerza hizo– es que la geometría había ya elevado a rango científico el vocablo *xóra,*

> que aplicaba tanto a la superficie de la tabla de calcular (*pinakíon*) como a cada una de las figuras o «campos» (χῶραι) que sobre ella se trazaban al ejecutar las operaciones matemáticas (Burnet 42).[1]

Pues bien, dado que el geómetra Anaximandro maneja a diario las *xórai* sobre la tabla de cálculos, evitar el vocablo *xóra* no resulta casual si es que ha de superar la visión de la geometría de su tiempo. Y no que con ello haya que atribuirle la distinción formal, difícil aun hoy, entre espacio real y geométrico (↓242). Basta tener en cuenta que la geometría de su tiempo es plana (*Rep.* 528D) y no ha llegado al espacio tridimensional. Y el milesio busca dar razón del mundo real y cotidiano, que no es un plano. Más aún, esta razón pudo ser también la de Hesíodo, ya que su *Xáos* es tridimensional.

Los llamados «sólidos geométricos» no son tangibles como las cosas que nos rodean, ni densos, compactos o resistentes. Más aún, no son grandes ni pequeños.

Hoy se confunde «sólido» con el *continuum* o *synexés* cuyo significado exacto de «tenido» o con-tenido», por la semántica del *éxein*, produjo en geometría el nombre de *sxéma*. Aunque por otra parte es cierto que a la semántica de 'figura', se añade la connotación de lo «prensible» o «agarrable».[2]

Por lo demás, si el sentido común identifica «estar en lugar» con ser real, ese lugar ha de ser déictico en el estar cotidiano: un *allí* singular y no un *dondequiera* abstracto como son los lugares geométricos. **Los sólidos geométricos no están-allí, ni cerca, ni lejos: sencillamente no están ni son un «esto».**

Así que, descartado el sustantivo *xóra*, queda el problema del cómo decir la noción de «lugar». Y bien pudo recurrir al *xáos*, que facilitaría la concepción no sólo por ser de uso ya aceptado, sino

[1] Me permito opinar que, por una razón más obvia, el nombre de *xórai* se aplicaba a cada uno de los cuadrados de la retícula que dividía la tabla: la *xóra* constaba de *xórai*, al modo como la parcela del agricultor constaba de *xóroi*.

[2] Por su derivación desde *éxein*, verbo de «tomar» cuya semántica es afín a la de *Xrân* (agarrar), como adelante se expone (↓144).

sobre todo por su trasfondo nocional de «lugar de todo lo existente». Y sin embargo también lo evita. Y, de nuevo, la razón es fácil de ver: porque, si bien surge de una reflexión ya netamente filosófica (↑31), el *Xáos* en la conciencia popular sigue atado al mito del que Anaximandro conscientemente ha de separarse.

Pero la razón a mi juicio definitiva consiste en que, en tanto que para Hesíodo el *Xáos* fue «lo primero que comenzó a existir» (*egéneto, Theog.* 116), para Anaximandro el Origen es sencillamente *agéneton* (B2). Así que no podía echar mano del sustantivo *Xáos* sin minar con ello su propia posición.[1]

Y desde luego, dada la unidad de la escuela, Anaximandro pudo, en típica solución de «fisiólogo», recurrir a una mera ampliación de la respuesta «exotérica» de Tales (↑92): una teoría del Devenir que, como filosófica, no llega a la razón última y, como científica, no pasa de mera hipótesis «inverificable».

Con todo, las dificultades debidas a lo que Anaximandro calla quedan cortas ante lo que dice. En efecto, al evitar el casi obligado vocablo de χώρα y sus derivados χωρίζειν y χωρεῖν, se ve forzado a un cambio total de terminología en un *tour de force* que culmina en la sustitución del verbo de separación espacial por otro que connota discernimiento judicial: cambia el *xorízein* espacial por *ek-krinein* jurídico. De manera que el cambio no es fortuito, sino producto de profunda reflexión.

Así pues, más allá de lo que Anaximandro calla, lo que textualmente dice establece un nivel más recóndito de esoterismo.

III. ORIGEN DEL LABERINTO: LO QUE DICE EL TEXTO

El descubrimiento de que el *ápeiron* es el espacio permite ver que éste actúa todo lo espacial –las cosas– en su actualidad misma

[1] Parecida razón pudo mover a Tales a evitar el nombre de «Océano».

de ser espacio, lo cual bastaría para una respuesta *de facto*, económica y perfectamente comprensible. Si el texto no dijera más.

Pero lo dice. Y Anaximandro parecería haber previsto nuestra solución, y precisamente para echarla abajo. Porque, si es fuerte la dificultad debida a lo que en la *quaestio de iure* el milesio calla acerca de la espacialidad del *ápeiron,* formidable es la que trae lo que añade acerca de su actividad.

0. La bina περιέχειν καὶ κυβερνᾶν

En efecto, donde era de esperar la afirmación de que «el *ápeiron* hace, *produce* o *realiza* todas las cosas», aparece el primero de tantos pronunciamientos crípticos que habrán de tapizar el camino de la filosofía. Y en un par de verbos que desde la antigüedad ha traído a mal traer a los comentaristas, el texto añade que «el *ápeiron* ***abarca y gobierna*** los todos».[1]

0.1. Confusiones en los comentarios

Ahora bien, esta bina de verbos no sólo en nada se parece a la que fue la respuesta *de facto* de la escuela (el «apretamiento y aflojamiento» ↑82), sino que nada nos dice acerca de la originación del mundo. Y, una de dos: o bien la respuesta *de facto* nunca existió y habría que borrar a Anaximandro del santoral filosófico; o bien existe, pero ¿en dónde quedó perdida? Cuestión por demás espinosa como lo muestra la larga serie de interpretaciones *de facto* de quienes, al eludir la tautología de un «principio que principia» (↑121), abandonan también las posiciones más o menos nominalistas o conceptualistas con que otros «deducen» la originación del mundo desde un *ápeiron* que es contenedor de todo o mezcla de

[1] περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν (DK A15). Citaré en estilo directo y en tercera persona lo que en el fragmento es infinitivo regido por δοκεῖ (*Phys.* 203b6).

todo, para atender primariamente a su acción, lo cual tiene al menos el mérito de tomar en cuenta la literalidad del *periéxei kaí kybernâ.* Pero ya desde la antigüedad esta extraña mancuerna de verbos ha hecho de la doctrina un laberinto, como lo muestra la amplia gama de interpretaciones que aquí dividiremos en «extremas» y «de centro», y que por sí solas bastarían para explicar por qué la *quaestio de facto* ha sido prácticamente olvidada.

0.1.1. Interpretaciones extremas: Kirk y Gigon

Como «extremas» entiendo las interpretaciones que, o bien aceptan sin discusión el mencionado binomio verbal, o por el contrario lo eliminan sin explicaciones.

En un extremo del espectro, Teofrasto parece aceptar dicha unión como natural,[1] en tanto que hoy día para Kirk resulta «obvia».[2] Pero baste preguntar si es que, fuera del presente caso, alguien ha encontrado jamás una expresión equivalente a la de un «gobernante que contiene» o de un «contenedor que gobierna». Si aun al intelecto más romo difícilmente ocurriría la burda metáfora de un saco que 'gobierne' las patatas en él contenidas, tanto menos le iba a ocurrir al cuidadoso constructor de términos que fue Anaximandro.

En el extremo opuesto destaca Gigon que paladinamente elimina este molesto problema al descartar de un plumazo el *periéxein*, no sólo como «trivial», sino como producto de «una paráfrasis explicativa de Aristóteles» (Gigon 71). Extraña explicación que, a más

[1] Sólo pone reparos a la afirmación de que las cosas «se dan mutuamente la justa satisfacción por la "injusticia"», que atribuye a la vena poética de Anaximandro (A 9). Sin embargo, ante el hecho obvio de que escribe en prosa, cabe sospechar una vuelta al sentido primario del *poiéin* («hacer o elaborar»), y que el *poietikóterois lógois* de Teofrasto acepta la versión: «vocablos un tanto elaborados», quizá «artificiosos» y hasta «rebuscados».

[2] Al mismo Kirk, que en 1957 comentaba con Raven que no es fácil ver qué manera de control pudiera ejercer el Indefinido (K-R 115), años después le parece obvio: «How does the Boundless 'govern' or 'steer' all things? By virtue obviously of surrounding or containing them [...]» (*SpPh* I, 344[25]).

de complicar el asunto como luego veremos, olvida que la supuesta trivialidad se repite en el fr. 2 de Anaxímenes que mantiene el *periéxein* aunque cambia *kybernân* por *synkratéin*. No se trata por tanto de un invento de Aristóteles.

0.1.2. Interpretaciones «de centro»

Ante la aceptación incondicional de unos y el cerrado rechazo de los otros resultan comprensibles los esfuerzos de quienes, aceptando la autenticidad textual de la mancuerna, buscan una posición intermedia y como Vlastos tienden a minimizar la importancia del *periéxein,*[1] o como Guthrie, evitan comprometerse con un comentario directo de ese verbo.

Y por lo que hace a la combinación con *kybernân*, el comentario de Guthrie viene a ser paradigma de la generalizada confusión. En efecto, diluye la combinación de verbos y se limita a asentar que el *ápeiron* –convertido sin explicaciones en *periéxon– «surrounded all things»,* lo cual es mera tautología (*periéxon periéxei*). Pero añade *incontinenti «and was also the directive force».* Y con este *directive* pasa sin más al comentario del *kybernâ* (88) sin decir de dónde surge esa fuerza ni qué tenga que ver «rodear», con «gobernar», ni éste con producir.

Elude pues la cuestión del por qué el *ápeiron* es «la fuerza directriz», y se limita a asentar el *to surround* como acción de lo que de inmediato describe como «masa enorme que rodea la totalidad de nuestro mundo».[2]

Quedamos así ante una variedad de encontradas interpretaciones que, si bien todas respetan la literalidad del texto, todas pasan

[1] «The connection between 'holding the ends' (así interpreta el *periéxein*) and «governing» need not be laboured (*SpPh*, I, 81).

[2] HGP I, 85. Adviértase que, independientemente de que su término «masa» parece elaboración del *'ápeiron sóma'* de Aristóteles, por una parte, con el adjetivo 'enorme' incurre en tautología inadvertida, puesto que *ápeiron* es precisamente *«lo enorme»* y, por otra, al decir que el *ápeiron* «rodea» suscribe el concepto del «contenedor» (↑117).

por alto la *quaestio de facto* y nada dicen acerca del modo de la originación. Y es típica confesión del fracaso la siguiente consideración de Jaspers:

> parece fútil preguntarse más lejos cómo los opuestos surgen en el ápeiron imperecedero del cual se dice que es libre de oposición (Jaspers 5).

Descarta pues como «fútil» la *quaestio de facto* y, como por siglos se ha hecho, deja a Anaximandro encerrado en el esoterismo, como manifiesta la siguiente frase críptica: «las oposiciones dentro de las cosas existentes como tales son insuperables» (*ibid*). Sólo le faltó decir que la multitud de cosas existentes es absurda.

1. El parteaguas: hacia una nueva interpretación

Del sumario recorrido de estos intentos de solución se desprende que el ojo de la tormenta gira sobre el *periéxein*, cuya conexión con «gobernar» y la consecuente «justicia entre las cosas» nos resulta a primera vista imposible. Así pues, el esoterismo se centra en la pregunta **¿qué es *periéxein*?**

Los comentarios coinciden en entenderlo conforme al valor facial de sus componentes *perí* y *éxein* que, unidos, vienen a decir «tener en derredor» (*surround, enfold*) y de allí «abrazar, contener o abarcar», versión que, aunque esotérica, se ha erigido en cuasi oficial, por no decir vulgata: «lo indefinido abarca todo». Y desde luego quedó ya visto que, si el verbo apareciera aislado en el texto, esta versión de diccionario sería no solo nítida e indiscutible, sino congruente con la respuesta *de iure* atrás expuesta, pues si el *ápeiron* es el espacio, nadie dudaría que «abarca todas las cosas».

Sin embargo, la evidencia lexical que arrastra a la casi totalidad de los comentaristas impide advertir que, con ella, el *periéxein* no pasaría de perogrullada, de no ser porque su unión con el *kybernân* la convierte en charada contra la cual se han estrellado siglos de comentarios.

Podríamos aquí hurtar el cuerpo a la cuestión y «justificar» este curioso texto alegando que Anaximandro pretende evitar la terminología vulgar que dejó a Tales a merced de interpretaciones de orden meramente físico. Pero de proceder así, perderíamos la clave de la metafísica griega toda y su base en la noción de orden, trascendencia y participación.

Hemos así topado con el obstáculo que por siglos ha mantenido inexpugnable la dificultad *de facto*, a saber, la del ***cómo* el indefinido define.** Y nuestro método será por demás sencillo: examinaremos por separado y en orden de aparición ambos verbos (*periéxein* y *kybernân*) para intentar por último descifrar la extraña combinación de ambos.

1.0. La frase es una *hendíadis*

Y en cuanto al περιέχειν, comenzaremos con un *obiter dictum* de Vlastos (*SpPh* 81[128]) que sorpresivamente abre una grieta en el muro: **Anaximandro pudo muy bien recurrir al simple *éxein* que acepta también el sentido de «gobernar».**

Vlastos sigue aquí a Liddell-Scott, que por desgracia no aduce testimonios textuales. Por su parte Bailly aduce expresiones cuyo sentido metafórico es «tener en la mano» y similares, como «tener las riendas» (ἔχειν ἵππους), «llevar el timón» (ἔχειν νέα). Pero parece definitivo el rotundo testimonio de Platón que en el ἔχειν resume una serie de verbos de poderío (↓145).

La importancia de esta observación no se puede exagerar, puesto que con ella **la frase se convierte en *hendíadis* de *kai* explicativo,** e *ipso facto* el par de verbos problema (ἔχει καὶ κυβερνᾷ) se libera del extraño significado de «contenedor que gobierna», y adquiere ya sentido («dirige y gobierna»). Sin embargo Vlastos no sospecha siquiera la importancia de su intuición, y no sólo pasa por alto la intencionada adición del περί, sino también la pregunta

de facto que es el verdadero núcleo del problema anaximandreo, pues **no se ve qué tenga que ver gobierno con originación**. Hemos pues llegado al parteaguas: o bien resignarnos a abandonar en el misterio esta especie de teorema de Fermat impervio por milenios, o romper con toda una larga tradición, aun a riesgo de que se nos acuse de imaginación desbocada.

Y ante todo es de capital importancia subrayar un hecho obvio: **la filosofía presocrática no comenzó hablando de «el Ser»** (que, usado como verbo, no tiene transitivo), sino precisamente de **«el Todo que *éxei*»,** verbo que Anaximandro convierte en περιέχει.

Comencemos pues por desarmar el *periéxein* para examinar detenidamente el componente verbal y exhumar una semántica del *éxein* que cabalga sobre diversos sematismos para los cuales el castellano carece de correspondientes exactos.

El esfuerzo es ingrato pero indispensable si hemos de eludir el desbocamiento fenomenológico de Heidegger y su flagrante transgresión a la literalidad de los textos, que por sí sola justificaría de sobra el exhorto de Kirk a «rescatar a los presocráticos de manos de los filósofos» (*SpPh* I, 162).

1.1. Lingüística del *éxein*

a) Acercamiento semántico *éxein-xrân*

El prístino significado de *éxein* es el de poseer o *tener en propiedad.*[1] Pero, dado que el hecho primitivo de apropiación consiste en prender o «agarrar» con la mano (*xeír*), desde antiguo se ha cruzado la semántica de *éxein* con la de *xrân*, (echar mano, apoderarse de, usar). De allí, por una parte, el traslapamiento que Diels-Kranz intenta corregir cuando divide el uso transitivo del *éxein* en las dos vertientes *haben y halten* (cfr. el inglés *to have* y *to hold*). De allí

[1] La cultura griega unió la noción de *ousía* con la de una posesión «trascendental» (la heredad) que nuestro tecnicismo filosófico de «substancia» ha perdido (↓254).

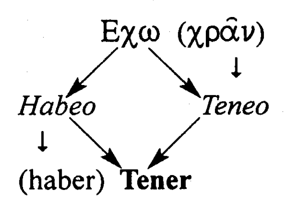
también la permeancia semántica entre las formas de pasivo que son *sxéma* y *xréma*, cuya frecuente sinonimización trae confusiones sin cuento.

b) Derivación latina al par *habeo-teneo*

El correspondiente latino del par ἔχειν y χρᾶν es el par *habeo y teneo*. Aquél alude a la propiedad del dueño, en tanto que *teneo* es sujetar o agarrar, sentido que mantienen nuestros derivados «tenaz» y «tenaza».

c) Ambivalencia castellana del «tener»

En derivación normal, al *habeo* debería corresponder la semántica de propiedad[1] y al *teneo* la de tenencia o uso. Pero aquí surge un nuevo obstáculo en castellano, ya que nuestro «haber» perdió su personalidad de verbo autónomo y se convirtió en auxiliar, con lo cual el tener detenta el contenido semántico del haber, a la vez que difumina parcialmente el suyo original.[2] Si pues se ha de recuperar la semántica original, se ha de tener presente el paso desde la ambivalencia griega, primero a la distinción latina y, en segundo lugar, a la fusión castellana:



[1] Sentido que el haber tiene todavía en el Cantar del Cid: «Dios que buen vasalo si oviese buen señor». Como últimos testigos quedan hoy arcaismos tales como «mal habido», el «Haber» que es tecnicismo en contabilidad, y alguna vez «los haberes» (*assets* en inglés).

[2] En lenguas romances se redujo a indicador de 'perfecto' (*v.gr.* «he amado») cuya composición según Benveniste (132) ha quedado oscurecida al no establecer la distinción del *habeo*, según haya de entenderse como tener o haber.

En dos palabras, si el griego puede intercambiar el *éxein* con el *xrân*, en castellano sucede lo contrario, y el tener ha suplantado al haber que el latín distinguió. Se da así un flujo y reflujo semántico que por sí solo explicaría lo intraducible de la frase de Anaximandro.[1]

1.2. Examen fenomenológico del *éxein*

Por estos meandros lingüísticos, en castellano se volvió doblemente esotérica la *quaestio de facto* y se consolidó el «tener» como «contener», con lo cual la adición del περί parece no sólo natural sino hasta redundante, e influyó sin duda en la escasa atención que se le presta.

1.2.0. Éxein *no es «contener»*

Pues bien, para el nítido deslinde de la metafísica de Anaximandro, oculta tras la versión del «abarcar», es de importancia capital recuperar la tajante distinción: **tener no es contener.**[2] Y si el *ápeiron éxei* todas las cosas, no por ello las con-tiene, al igual que el espejo no contiene todas las imágenes que alguna vez hayan de aparecer en él, sino que las «tiene» (*habet*) en cuanto es capaz de producirlas todas. Contener es retener, detener y rechazar físicamente, en tanto que el Tener es del orden del Ser y, como veremos, va de la mano con la participación.

1.2.1. Éxein transitivo e intransitivo

Para entender esto, falta todavía por considerar la otra pieza del rompecabezas que consiste en que, al revés del único régimen

[1] Véase la vacilación semántica entre el arcaísmo jurídico de «derechohabiente» y el actual «terrateniente».

[2] Baste considerar que el dueño tiene la casa pero no la contiene, en tanto que la casa lo contiene a él, pero no lo tiene.

transitivo de los latinos *habeo* y *teneo*, el griego *éxein* tiene los dos usos, transitivo e intransitivo, lo cual como veremos determina un doble sentido en el participio: el ἔχον originante y los ἔχοντα originados (↓234), participante que da y participante que recibe.

a) Uso transitivo como posesión y dominio

La identidad posesión-potestad, clarísima en verbos latinos, (*dominus* que domina sobre sus dominios) aparece estridente en un rotundo pasaje del *Cratilo* 393A en que la *hendíadis éxein kai kybernân* glosada por el par *kratéin-éxein* en su semántica de gobierno queda remarcada con una doble sinonimia que no sólo introduce otro verbo de posesión (*ktáomai*), sino que identifica el sustantivo derivado de *éxein* que es *héktor* con el arcáico nombre para «rey» (*ánax*):

οὐ γὰρ ἂν	τὶς ***ἄναξ***	ἢ	
	καὶ ***ἕκτωρ***	δήπου ἐστὶν	τούτου;
δῆλον γὰρ	ὅτι ***κρατεῖ***	τε	αὐτοῦ
	καὶ ***κέκτηται***		
	καὶ ***ἔχει***		αὐτό.

Así pues, **el *éxon* es *héktor* y *ánax***, el *dominus* domina, *éxei, kratéi* y *kéktetai* los dominios que en su dominio son tales, con lo cual la advertencia de Liddell-Scott queda de sobra justificada. Así que Anaximandro pudo simplemente decir ἔχει καὶ κυβερνᾷ (↑141).

Aunque no se puede hablar de dependencia, es iluminador el cercano paralelismo de este pasaje platónico con el fr. 114 de Heráclito, según el cual el Uno «domina tanto cuanto quiere, impera sobre todo, y lo somete a su poderío»:[1]

[1] Advierto que Platón es aquí más cercano a Heráclito que lo que su maestro Cratilo pudo serlo con su doctrina del *panta rhei*, que con tintes peyorativos remarca Aristóteles en *Met.* 1010a21ss.

τρέφονται	γὰρ	πάντες	οἱ	ἀνθρώπειοι νόμοι
	ὑπὸ	ἑνὸς	τοῦ	θείου·
κρατεῖ	γὰρ		τοσοῦτον	ὁκόσον ἐθέλει
καὶ *ἐξαρκεῖ*				πᾶσι
καὶ *περιγίνεται*				

De manera que Heráclito toma el *kratéin* (con que Anaxímenes habría de suplantar el *kybernán* de Anaximandro ↓212), lo sinonimiza con otro verbo de dominio (ἐξαρκεῖν) y remata con el cambio intencionado del περιέχειν por un nuevo verbo de dominio: el περιγίνεται (↓191).

Pero aun aceptando que el *ápeiron* «tiene y domina» (o «gobierna»), no se responde la *quaestio de facto*; porque, ¿cómo es que lo gobernado llega a la existencia?

1.2.2. Éxein *intransitivo como «Ser real»*

Pues bien, la solución requiere un paso intermedio puesto que se oculta en una notable peculiaridad que es familiar a cualquier lector asiduo de los griegos, a saber, **el frecuente uso intransitivo del *éxein* como «ser real» o 'existir'**, uso que se entreteje en la trama de un apretadísimo contexto cultural basado en relaciones de propiedad familiar,[1] y que en una sociedad como la nuestra que, aunque de dientes afuera, acepta como sabida y probada la tajante distinción entre Ser y Tener,[2] no es fácil comprender cómo es que el Tener

[1] Que, dicha como *ousía*, habrá de traer otras dificultades en la interpretación de la filosofía griega que llevan a Heidegger a introducir el *xrân* como *fruor*, [*Hw* 338] sin advertir una oscura relación con su intuición de la *Ereignis*.

[2] El primer texto filosófico en que el verbo aparece sin afijos es el Fr.1 de Heráclito: φράζων ὅκως ἔχει, que, más que la literalidad del 'cómo tienen las cosas' significa «cómo es que *son*» o que *las hay*. Pero ya antes el uso está atestiguado por Epicarmo cuando en su Fr. 1 pregunta del Caos: μὴ ἔχον γ'ἀπὸ τινός;

Ya Hesíodo había introducido el verbo en un giro que vacila entre 'tener' y 'ser': «(las Moiras) dan a los mortales ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε. (*Teogonía*, 905ss). Adviértase que no dan el bien y el mal, sino el *tenerlos* en sentido de «*se porter bien*», y no como traduce Vianello: «que dan de tener tanto el bien como el mal».

(ἔχειν) pudo usarse en el sentido de «ser real». Y sólo queda dar el hecho por sabido o recurrir a analogías en lenguas más cercanas a la nuestra que lo que es el griego. Buscaremos pues giros que, sin necesidad de demostraciones científicas, permitan palpar en nuestra lengua lo que sin dichas demostraciones vivía el griego. Para ello, no se olvide que en castellano el *tener* detenta la semántica del haber.

Y sirva para un primer acercamiento un giro del *habere* latino: *res ita se habent*[1] que por su sola estructura semántica corresponde al giro existenciario del χρήματα ἔχει οὕτως.[2] Y no sólo el *habere,* sino también el *tenere* adquiere un intransitivo con semántica de existencia al combinarlo con el prefijo *ob* de «presentación»: «*aliquid obtinet*» significa que algo «llega a ser» o «se realiza», sentido que conserva el inglés *to obtain.*[3] Y aunque en castellano resultan durísimos los giros «la cosa *se ha*», «la cosa *se tiene u obtiene*»,[4] algo sin embargo conserva de la semántica de 'ser real' el sustantivo verbal «tenor», cuya construcción, paralela a la del *haviour* inglés, tiene el sentido de «modo de ser» («tenor de un asunto»).[5]

Sin embargo, se yergue aquí el hecho de que el ἔχειν en el texto de Anaximandro no es actividad de las cosas sino del *ápeiron,* lo cual impide la relación entre el haber posesivo de aquél y el haber existencial de éstas,[6] y por tanto la cuestión *de facto* permanece tercamente intacta. Porque, aun concediendo que el *ápeiron* «tenga

[1] Conforme a su índole más lógica o más racionalista, con el reflexivo «*se*» el latín elude la aparente incongruencia de usar como intransitivo un verbo que de suyo no lo es: no dice «*res habent*». El francés mantiene el sentido en el giro *se tenir*, imposible en castellano.

[2] οὕτως responde al interrogativo ὤκως del fr. 1 de Heráclito.

[3] Un ejemplo: «Those logical truths [...] are expressions of something that obtains in the external world» (Hamilton-Cairns XXIV).

[4] Se acercan a este sentido usos tales como «tenerse en pie», coincidente con el *histánai* en voz media, que en activa es «poner» o «colocar».

[5] Si el compuesto *be-haviour* alude a «modo de operar», nuestro «tenor», aunque referido al ser, no es estático, conforme a lo dicho (↑102s) acerca de los sustantivos en *-ôr*. Cfr. 'teneduría' y 'tenencia', los cuales, sin embargo, carecen del sentido de definitividad o firmeza del inglés *tenure.*

[6] Adviértase que el *éxein* de existencia nunca se dice en primera persona: *exo* siempre es «tengo» y nunca es «existo», en tanto que la tercera persona (*éxei*) acepta ambos usos.

y gobierne» todas las cosas, ¿cómo es que las origina? O, más claramente: **¿tiene algo que ver el *éxein* con la originación del mundo?**

1.2.3. Éxein *transitivo como «realizar»*

Pues bien, no nos es totalmente extraño el sentido de un 'tener productivo' que late bajo el nombre del «tenedor de libros», cuya tenencia no alude a mera propiedad (que en todo caso no es suya), sino a la producción óntica: en tanto los «tiene» en cuanto los sostiene y mantiene en su ser.[1] Más iluminador por su semántica intermedia entre el activo 'ser real' y el cuasi pasivo «*ser realizado*»[2] es nuestro giro «algo tuvo efecto», en sentido de «se realizó». Porque, bien considerado, en tanto *tiene* efecto, en cuanto *es* el efecto.[3]

Pero todavía más clara es la expresión del castellano clásico según la cual «fulano *hubo* un hijo en doña mengana», que por la pérdida del verbo *haber* hoy se ha cambiado por el «*tuvo* un hijo». **Un tener que es producir.** Y la concepción rebasa las fronteras de nuestra cultura grecolatina como manifiesta la expresión que el Génesis pone en boca de Eva al dar cuenta del alumbramiento del primer hijo humano: «*he tenido* de Yahweh un varón».[4]

Sin embargo, resurge el problema inicial de la extraña combinación de verbos, porque, si bien nos hemos acercado al sentido de *éxein* como producir y con ello a la tan elusiva respuesta *de facto*, correlativamente nos alejamos del *éxein* de gobierno. Así

1 Incidentalmente la mencionada referencia a la mano (*Vorhandensein* ↑69) funde el dominio con la participación del Ser: mantener es *manu tenere*.

2 «Cuasi pasivo» porque el ente no «sufre» la actividad de ser (**no hay «pasivos» del ser** (Cruz 60)), sino que la ejerce, aunque en dependencia del Ser.

3 Más apropiado sería decir que es la causa la que *tuvo* efecto en cuanto que lo produjo. En latín sería imposible decir res *habet effectum* pues que ella es el efecto.

4 Gen. 4, 1. Se trata de una 'explicación etimológica', frecuente en literaturas semíticas, bajo la cual late la concepción de que el nombre dice el ser de lo nombrado. Y así como en Gen. 2. 23 había explicado el nombre de «mujer» (*ishah*) por su procedencia desde el varón (*ish*), así el nombre de Caín queda implícitamente explicado por el verbo *qanah*.

Adviértase el cambio de régimen: si Pedro *tuvo-en* Juana un hijo, ésta lo *tuvo-de* él, giro en que la preposición *De* acerca el *tener-de* a la semántica original del *debeo* (de-*habeo* ↓233s).

pues, **si tener es aquí producir, ¿puede en algún caso ser también gobernar?**

1.2.4. Éxein *de producción y gobierno*

Nuestra búsqueda por analogías ha de tener en cuenta dos hechos de lengua. Uno, el del «caso genitivo», llamado así por ser literalmente «generativo»: el dominio o posesión *per prius* es el del productor sobre el producto, y entre lo mío, es mío de manera radical aquello cuyo ser procede o depende de mí o es generado por mí: el artista es más dueño de su obra que del pincel con que la pinta, y si éste es suyo por adquisición, aquélla lo es por creación.

Sin que se puedan señalar límites precisos, esto en latín establece una sutil diferencia entre el *suus* y el *eius*, y en griego entre el φίλος y el οἰκεῖος por una parte, y el αὐτοῦ por otra (Benveniste 269-275).

El otro hecho es exclusivo del latín: dar el ser es *augere*, y el dador es *auctor,*[1] de allí su *auctoritas* sobre lo producido. El genitor es autor con autoridad ontológica sobre el engendrado. **Si tener es mantener** (*manu-teneo)*, **es por lo mismo mandar** (*manu-dare*): **autoría es autoridad** y viceversa.

Tanto para el griego como para el romano la explicación sería obvia: el dominio que el *kyrios-dominus* ejerce sobre la *oikos-domus* incluye las tres vertientes semánticas arriba expuestas, a saber: la del dominio de poderío y autoridad, la del de propiedad y la de producción. De allí que el dominio abarque no sólo la cuasi estática pertenencia de los *domestici* al *dominus*, sino también, y sobre todo, la actividad de gobierno y ordenación que el Uno ejerce sobre los muchos de la familia por él engendrada, ya que sin el Uno-*dominus* no se da la unidad de la *domus*. Sin el orden ordenante no se da el orden ordenado del hogar, del *kósmos* familiar.

[1] Benveniste 422. Considérese la diferencia entre el *auctor* que da el ser a un libro, y el hacedor o *factor* que en la impresión le da el estar, pero que no tiene la autoridad sobre la obra.

Y no es un caso que pueda cargarse a la cuenta del «primitivismo presocrático», pues el mismo Aristóteles habla de un *kyriéin* del Principio sobre los principiados que es un *arxéin* sobre los *hypárxonta.* Y para la respuesta a la *quaestio de facto* hubiera bastado con llamar «padre» al *ápeiron* como Heráclito llama al *pólemos* de su fr. 53. Pero, como vimos, el milesio ha de eludir toda la terminología de paternidad y generación (↑17). Y no que con ello su posición sea meramente negativa, puesto que, por una parte, introduce el dato positivo de que el *ápeiron-lugar* es el Origen, con lo cual resulta obvio que **las cosas obtienen lugar sólo en tanto que el lugar las tiene a ellas;** pero sobre todo es positiva por la identificación del Origen como gobernante.

2. El espacio como *éxon* supremo

De manera que el ambiente cultural ofrece a Anaximandro un atajo fácil: el dominio del *Dominus* se basa en que los *domestici* (que son primariamente los hijos) reciben el ser de aquél que como *auctor* de la *domus* detenta la autoridad: *auctor habet auctoritatem*, ἔχει καὶ κυβερνᾷ. Pero queda por ver cómo pueda el espacio ser el *auctor.*

Pues bien, así como las cosas son espaciales en la identidad del espacio, así también **el ser del ente no es distinto de su relación al Ser** (↓234). Por ello el 'haber' o 'tener' transitivo del *ápeiron-lugar* es el 'haber' o existir de las cosas; burda expresión anticipatoria de la doctrina platónica de la participación: **la *éxis* o existencia de las cosas es su μετ-ἕξις al ἔχον, pertenencia al *Tenedor, i.e.*, al Ser.** Concepción que por el impacto que habrá de tener en la filosofía posterior se expondrá más ampliamente en el capítulo V.

Así que la *éxis* platónica no consiste, como interpreta Aristóteles, en que el ser –o la forma– de las cosas «esté fuera» de ellas en *el topos ouranios* (aunque tampoco *está-dentro* de ellas): la *éxis* de las cosas es su *metéxis* desde el παντελὲς ὄν. Su pertinencia es pertenencia al Tenedor que es el Ser (*éxon*) por lo cual ejercen el tener como participado, y su ser es también dicho como ἔχειν.

2.0. El «Hay» y el *éxein* griego, verbos de realidad

En tanto que el inglés y francés funden las semánticas de localización y realización en los giros *there is* e *il y a*, el castellano parecería carecer de instrumentos semejantes, fuera del arcaísmo forense del «*ha lugar*» y del tan frecuente «*fuera de lugar*» de la jerga deportiva. Sin embargo, la historia de la lengua ofrece una ayuda inapreciable para la comprensión del *éxein* en semántica de existencia gracias a una forma verbal exclusiva del castellano. Me refiero al extraño constructo del «*Hay*», que, al igual que el *éxein* de Anaximandro, se nos ha vuelto esotérico por haberse olvidado su estructura morfémica en que el «allí» del francés, representado por la *Y*, se amalgama con el verbo haber en la unidad de un solo vocablo (*ha-y* = *il-y-a*).[1]

2.1. El *Hay* como «ha lugar»

Pues bien, al tomar el *il* francés como artículo, el trinomio «*Il y a*» significa «el Allí tiene», que nuestro castellano funde en el vocablo *Hay,*[2] peculiaridad que dota a nuestra lengua de una ventaja inapreciable en la interpretación de la filosofía griega, puesto que con mayor agilidad que el griego, **el impersonal «hay» amalgama el Haber del ἔχειν existenciario con la noción de Lugar, indispensable a todo lo real.**

Así que el *Hay* es verbo predicado que en indivisible unidad funde las semánticas de localización y existencia,

Por lo demás, dado que en el giro francés parecería que el sujeto del haber es «el Allí», esto nos acerca más a la concepción de Anaximandro: todo lo real *ha lugar*, y a la inversa, «el lugar *tiene* todo lo real (*éxei panta*)».

[1] Contracción del francés *'il y a'*, el «Hay» significa «ha allí».
[2] Por eso nuestro *Hay* no es flexión simple del Haber que, degradado a la función de mero auxiliar, ha perdido hoy su valor semántico.

Y si, todavía, en vez de «lugar» con Aristóteles decimos «el *Donde* (la categoría *poû*), de inmediato se ve que el Donde no está allí, y por lo mismo el Lugar no está en lugar que lo delimite. En otras palabras, **el Lugar propiamente «es» pero no «hay» lugar como hay cosas**. En el Lugar «han lugar» los todos, en el Donde son reales *los-allí* (las cosas). Lo cual, de paso, podría servir de glosa a la sentencia de Anaximandro: *tou apéirou ouk estin arxé*, que adelante comentaremos.

La noción no es moderna y, aunque sorprendente, aparece ya en el griego arcaico con su extraña forma ἔνι que, al igual que nuestro *hay*, incluye la noción de lugar y literalmente dice *«ser-en»* (Hoffman *et al.* 256), sentido que perdió el griego clásico como el castellano perdió el *haber* de posesión, que quedó como verbo auxiliar.

Como remate, si trasladamos todo lo dicho a términos de hoy, podemos decir que **el Ser es el verbo o Palabra absoluta, el *Kategorós* sin más, en tanto que el *Hay* es el verbo fundamental de existencia, del devenir o del *Fuer*.**[1] Y en estos mismos términos, la Ousía es la Categoría suprema que de nada se predica, en tanto que la ἕξις es la protocategoría de todas las categorías de lo real, y la que de todo se predica. Conclusión capital de la cual derivan otras cuatro que son fundamentales para la intelección de la filosofía griega:

a) **Nuestro *Hay* dice exactamente lo que decía el *xrésthai* popular y el *éxein* filosófico:** dice lo-allí, y por tanto, lo ante-mí, lo realizado, fáctico y déictico.
b) Al igual que el ἔχει singular se usa con sujeto plural neutro,[2] así la forma *Hay* no cambia con el plural.Y colateralmente podríamos decir que la indefinición del verbo se debe a que **el**

[1] Incidentalmente, **no hay Ser; lo que hay son entes**. Más aún, así como no se puede atribuir propiamente predicado alguno al Ser, así tampoco se puede predicar de él el verbo ser. «El Ser propiamente no es» dice Sto. Tomás (*Super Boetium de hebdomadibus*, lectio 2, explanatio: *Opuscula omnia*, I, 172).
[2] Recuérdese el fr. 1 de Heráclito: ὅκως ἔχει πάντα.

***ápeiron*-espacio es a la vez singular y plural: Uno-mucho** como lo vio el milesio.

c) Y es sugerente aquí la ambivalencia del giro francés, en el cual el sujeto del haber podría ser tanto la cosa (que «tiene allí o tiene lugar») como el Allí (que tiene a la cosa), con lo cual el *hay* vacila entre los modos transitivo e intransitivo del griego, e igual podemos leerlo como «el Allí tiene» (*il-Y a*), o bien como «ello tiene allí» (*Il* y-a).

d) El trasfondo nocional de este «*hay*» o *éxein* existenciario es el mismo que fundamenta la sinonimia de lo real con *«lo que se da»,* o *«lo dado». Tá éxonta* equivale a *ta ónta*: lo que *éxei* o existe, lo cual apunta a que el «dante» es el Origen al que Anaximandro atribuye un modo superior de *éxein* que es el *peri-éxein.*

Así que la arcaica concepción de «cosa» como *lo en-lugar* o *lo-allí* (↑135) encuentra en nuestro verbo de existencia que es el *hay* una acabada expresión: **«hay» equivale a «ha *lo-allí*».**

Con esto podríamos ir más lejos y rescatar para χρῆμα el sentido de σχῆμα como cosa y consecuentemente, el de χρᾶν como existir o ser real (y aun quizá de χωρέσθαι, reducido a χρῆσθαι, como «estar en lugar» o «existir»).

Porque el *hay* alude a *lo allí,* el habla familiar no lo aplica al sujeto en situación dialogal, ni dice «hay yo» ni «hay tú», como tampoco el inglés dice el *«there is me», «there is you».*

2.2. Participación como posesión del participante

Pero otra veta semántica, todavía insuficientemente explorada, nos devuelve al haber de posesión y dominio en relación con el ἔχειν.

En efecto, la misma corriente nocional encontró otro cauce etimológico en derivados de la raíz **pot* que en griego dio origen al

adjetivo de majestad *potnios*, y en latín a un par de verbos, el uno de posesión (*potior*) y el otro de poderío, el *pot-esse*, que por asimilación terminó en *posse* (Benveniste 75).

Conexión importante, porque del **pot* deriva la *potentia* con que la escolástica tradujo la *dýnamis* aristotélica, sin advertir que con ello introduce un desfasamiento semántico semejante al que señalaremos para el **ghab* (↓241) y en consecuencia, una **inextricable confusión en la intelección del par potencia-acto que, de suyo, es la oposición de fuerza (*dýnamis*) con poder.**[1]

Así que el *posse* o *pot-esse* sigue la misma construcción que el *inter-esse*, por lo cual, al igual que *«interés»*, el castellano debería tener un *pot-ês* (consonante de *Inter-ês*), o simplemente «poder» en vez de «potencia».

Y para otra analogía, si por una parte el adverbio *donde* (*to poû)* emparenta en griego con el nombre del lugar (το-πος) y con los latinos *po-nere*, *pos-sibilis*, etc., esa posibilidad la entiende el griego en el sentido fuerte de su origen lingüístico, *i.e.*, ni más ni menos que como *ponibilidad.*[2] Tan es así, que «imposible» –que para el pitagórico es el impensable o 'indecible' (*álogon*)– es para Aristóteles lo que no tiene lugar: (ἄτοπος, οὔτοπος): literalmente «lo *in-ponible»*.

De manera que, al igual que el sustantivo *kínesis* trasciende en varios sentidos el «movimiento» que nuestras lenguas reducen a lo espacial,[3] así la categoría *locus* (*poû* en Aristóteles) trasciende la mera localización espacial, y la *kínesis* abarca al devenir o realización de lo físico, tanto que *xorêin*, que como acto de la *xóra* significaría localizar o emplazar, se usa como desplazar o mover.

Con esto se podría descubrir una más estrecha conexión entre la concepción anaximandrea de justicia y la primitiva Thémis (nombre derivado de *tí-themi*, otro verbo de «poner»).

[1] Según esto, no sería lo mismo omnipotente que todopoderoso: aquél se refiere a la capacidad de hacer los todos, éste al poder del Todo (↓155[1]).

[2] Con el πως emparentan en griego los adverbios «dónde, cuándo y cuánto» (ποῦ, ποτέ, πόσον). De allí que el *cómo* (τό πῶς) es el τόπος por antonomasia: «el lugar de posibilidad».

[3] Alude a cualquier cambio, sea de sitio, cuantitativo, cualitativo o substancial.

Arriesgo aquí la hipótesis de que, de probarse la derivación desde la misma raíz **pot*, podría abrirse un atajo hacia la comprensión del «intraducible» *poiein* como un «dar lugar» que es «realizar» en un sentido que rebasa con mucho el de nuestro «hacer», hipótesis que vendría a corroborar el uso popular del *xorêin* en sentido de realización, cuya voz media *–xrêsthai–* parecería entender Simplicio como χωρεῖσθαι en el sentido de «situarse en lo real» (interpretación atípica que parece seguir el *Vorhandensein* de Heidegger). Pero, de tan alambicada, la frase ἵνα ἔχει χρῆσθαι resulta prácticamente intraducible.

2.3. Recapitulación: unidad de haber de existencia y poderío

Para una más plena comprensión es menester tener presente la arcaica concepción, tanto de la *ousía* griega, como de la *essentia* latina revelada por el radical **pot* que aparece tanto en el «poseer» (*pot-sedeo,* Benveniste 75), como en el *posse* y la *potestas* que es dominio, posesión y poderío.

El acto del *pot-nios* es *potior*, y de allí el *possidere*: el poderoso es apoderado. Y como vimos, el acto de señorear realiza el señorío, y *el dominar constituye los dominios:* en el *Pot-iri* el *Pot-nios* da el ser a la *Pot-sessio.*[1]

A esta luz, el *peri-éxein* de Anaximandro hunde sus raíces en la concepción de que el *ápeiron* es el *Locus* trascendental del cual toman su nombre todos los lugares mundanos.[2] Trascendencia del Originador que, para decirlo con Heidegger, es *weltbildend*, «constructor del mundo» (*QM* 93).

[1] Las derivaciones de **pot* hacen eco a una estructura social indoeuropea por la cual en el *pot-iri* y *pot-sedere* el *pot-nios* detenta el *pot-esse* (que no es *potentia* sino *potestas*, no fuerza, sino poderío).

[2] Idea que lleva también el latino *Locu-ples*: «rico en lugar» (*i.e.* en tierras), y que está debajo del nombre del dios Plutón, cuyo reino subterráneo es fundamento de todos los lugares y todas las posesiones. En este sentido el *Locus* supremo sería el *Locuples* por antomasia, cfr. Palmer.

El griego mantuvo para el participio ἔχον en uso transitivo el sentido original de propietario, que en la concepción arcaica era el *cives* (**kiwos*), hombre en sentido pleno, en plena posesión de sus derechos.[1] De allí que el *éxon* quede como cuasi sinónimo de *kyrios* que en latín es *dominus*: el señor que en el dominar constituye sus dominios. Como veremos, en el habitar, el habiente habilita la habitación (↓172). En suma:

ἔχον	*habens*
κύριος	*dominus*
πότνιος	*possessor*

Expresiones para la dialéctica y analogía, pertenencia y participación, cuyo estudio por razones de claridad enviaremos al capitulo V.

3. Apertura del esoterismo

Todo lo hasta aquí expuesto permite por fin presentar la conclusión de nuestra búsqueda y abrir el que hemos llamado «esoterismo de segundo nivel» (↑136). **En otras palabras, hemos logrado para la frase *pánta periéxei* una interpretación que es por completo natural e internamente justificada.**

En efecto, en la *quaestio de iure* el Origen de lo puesto es el «*ponedor* último, *i.e.*, el lugar o *xóra*. Pero, por razones arriba vistas (↑134), Anaximandro hubo de evitar no sólo *xóra* sino todos sus emparentados en el radical X-R, entre ellos, el *xrân*.

Y el resultado del examen del *éxein* (sin tomar todavía en cuenta el *perí*), permite responder a la pregunta ¿por qué *ha-allí* cosas? con la respuesta *de facto* «**hay (*ha-allí*) porque el Allí las ha (*il y a*)**», concepción que el griego refuerza gracias a la vertiente existenciaria del *éxein* y que podría expresarse como sigue:

[1] Cfr. Palmer.

Τὸ ἔχον ἔχει σχήματα, ἅπερ ἔχει ἐν αὐτῷ

Y, si enfatizamos la vertiente de dominio:

El Habiente (*kyrios*) ha lo que hay.[1]

Lo cual en términos de radical **pot* puede verterse al latín por el par *possidere-potnios*:

Potens possidet et ponit omne positum.

Hemos así alcanzado la meta y rescatado el fragmento de Anaximandro del enigma que desde la antigüedad lo oculta. **La posesión del Poderoso (*potnios*) posibilita todo *po-situm*.**

Y la conclusión puede parecer el parto de los montes; pero juicios precipitados de este tipo son los que han convertido en esotérico el primer texto filosófico y dejado a la filosofía occidental en la posición del custodio de una reliquia incomprensible. Pero la enorme profundidad del pronunciamiento queda de manifiesto si se tiene en cuenta:

- Que precisamente aquí se perfila la identidad entre las cuestiones *de iure* y *de facto*: **la actividad originante del Origen no es distinta de su propia actualidad de ser**.
- Que el Origen «gobierna» la originación y surgimiento de las cosas. Gobierno que Anaximandro nombró con el término clave de ἀρχή, que los *aprioris* cientistas sospechosamente habrían de convertir en manzana de la discordia (↓181).
- Y como habiente habilita el haber de «lo que hay».

[1] Adviértase que, al igual que *xréma* viene de *xrân*, *sxéma* viene de *isxo* que puede usarse como variante de *exo*. De manera que en el *éxein* del *éxon* se dan los *sxémata* o cosas.

Así que el primer texto filosófico presenta **una forma de realización que trasciende el hacer y la causalidad eficiente,** y que sólo será superado por Aristóteles con el neologismo compuesto del ἔχειν que él llamará ἐντελέχεια (↓236).

Si, con todo, las dificultades que con el olvido del ἔχειν acumularon los siglos hacen parecer endeble nuestra conclusión, téngase en cuenta ante todo que hasta aquí nos hemos ceñido a la sola consideración del simple *éxein* y que queda por recuperar la composición con *peri* con que Anaximandro abrió un horizonte insospechado de significación al dotar al ἔχειν existenciario de un sentido que trasciende el mero existir categorial. Y en cuanto a las dificultades mencionadas, dado que suponen datos todavía no vistos, se envían al capítulo V.

Y en el forcejeo milenario de la ciencia del Todo en contra de la estrechez del léxico, y en la consciente eliminación de toda alusión a paternidad, Anaximandro se ve forzado a hurgar en oscuras vetas semánticas por las cuales llega al aparente juego de palabras de *«el ápeiron peri-éxei»*, que *prima facie* parece decir que el *no-péras*[1] pone *en-péras* y da el ser a la *en-peiría.*

Si a todo lo dicho se añade la intencionada combinación que él hace del *éxein* con la partícula *peri*, entonces la *hendíadis* con *kybernân* nos obliga a emprender la tarea inversa y cavar con minuciosidad de arqueólogo en persecución de esas vetas semánticas que, aunque presentes en los distintos estratos, no son siempre fáciles de reconocer.

IV. LA CONSTRUCCIÓN DEL περιέχειν

De haberse limitado Anaximandro a la forma simple del verbo, podríamos ya pasar al estudio de la *hendíadis* (que quedaría como

[1] Porque en la construcción lingüística de *ápeiron*, el *péras* queda negado por el alfa prefija que, aunque se la llama «alfa privativa», se toma de ordinario como negativa. La privación, como veremos, no entra en lógica.

pánta éxei kaí kybernâ). Pero le añadió el prefijo περί, y queda por rastrear lo que con ello pretendió.[1]

0. Enigma del prefijo *perí*

Rastreo difícil porque, por una parte, a más de tener tres regímenes,[2] la partícula es en todos ellos polisémica; y por otra, bajo todos sus usos late el mismo núcleo semántico cuya referencia básica alude a un «rodear físico» (el *circum* latino). De allí que su fusión con el *haber* haga obvia y natural la versión vulgata del *peri-éxein* como «abarcar» o «contener», que no podemos soslayar, tanto menos cuanto que el *ápeiron* es el espacio. Por ello dedicaremos dos secciones al περί.

Pues bien, dado que el «envolver» o «contener» físico no se compadece con el pago de una injusticia entre las cosas a que alude el fr. 1, examinaremos ante todo esta «injusticia» y luego el *kybernân*, función de gobierno que, si bien aceptaría la sinonimia con el *éxein*, parece imposible con el *periéxein*. Así que, en tanto no se aclare la relación entre injusticia y gobierno, la cuestión *de facto* o producción de las cosas queda al capricho de especulaciones que, al encontrar que la injusticia ha de corregirse conforme a la *táxis* del tiempo, ven en dicha *táxis* la mera sucesión lineal de acontecimientos. Y sólo después de Jaeger se ha visto que *táxis* es la orden judicial[3] de la cual dependen tanto los ordenados como los órdenes empíricos. Pero, si bien la corrección es hoy generalmente aceptada,

[1] La adición del prefijo no es fortuita como lo da a sospechar el que sea ésta la primera aparición documentada del constructo (cfr. Lidell-Scott), y lo confirma Anaxímenes que, en *hendíadis* paralela, mantiene el *periéxein* aunque cambia el *kybernâ* (↓212).

[2] A saber, genitivo, dativo y acusativo.

[3] Jaeger (2, 160): «el juez fija la pena (τάττει)». Así que la traducción más acertada de esta *táxis* sería el ambivalente «disposición» que vale tanto para ordenación física como para ordenamiento y mandato: la disposición del juez produce la disposición del mundo. *Táxis* no es pues mera ordenación sino «ordenanza» (véase nuestro «taxativo»).

la inercia inveterada impide advertir la enorme repercusión de dicha *táxis* judicial sobre el sentido total del fragmento.

1. Los hechos históricos

Para evitar las distorsiones que los siglos han acumulado, tres hechos hemos de tener presentes. El primero, que para Anaximandro como para cualquiera de sus contemporáneos los tres poderes del gobierno no encarnan en tres personas distintas; el segundo, las peculiares concepciones que como geómetra tuvo. Pero, sobre todo, la extraña relación entre concepciones políticas y geométricas.

1.1. Primer hecho histórico: unidad de gobierno y justicia

Aunque, como está visto, el simple *éxein* acepta el sentido de gobierno, hemos de evitar cargarlo de concepciones que para la época serían anacrónicas por muy obvias que sean hoy para quienes, después de Montesquieu, vemos como natural la separación de los tres poderes políticos en legislativo, ejecutivo y judicial; y que, por otra parte, en el habla ordinaria atribuimos primariamente la función de gobierno al ejecutivo, ya sea presidente o primer ministro, dejando para los otros dos poderes el papel de meros «reguladores» que propiamente «no mandan». Pues bien, esta separación es inconcebible para el griego que en el 'gobernar' ve tanto un 'legislar' como un 'regular' que es acto de juicio y de justicia.[1]

Y en la concepción de ellos la orden del gobernante no se agota en el mero imperativo gramatical: porque si la orden no ordena ontológicamente lo real, entonces no es orden ni por tanto es ordenador quien la pronuncia; y sin el fundamento ontológico del im-perio (*en-péras* ↓165³) o del Poder (*pot-esse, krátos* ↑153s), el imperativo

[1] Recuérdese aquí que en otro medio cultural, antes de la institución de la monarquía, los gobernantes del pueblo hebreo se llamaban «jueces».

verbal es aire que va al aire, sonido sin palabra. Imperar es literalmente *in-perare*: poner en *péras* y constituir así lo en-pírico, limitado, justo y ajustado.

1.2. Segundo hecho histórico: geometría como justicia ajustadora

Todo mundo sabe que Anaximandro fue geómetra, estudioso de una rama de las matemáticas, hecho al que rara vez se concede una segunda consideración. Pero el dato adquiere su real dimensión cuando se toman en cuenta dos hechos: uno, que para el griego la geometría no era una parte, sino la totalidad de las matemáticas;[1] pero sobre todo es de importancia cardinal para nuestro estudio el que en el sustantivo «geometría» el griego oía la semántica original de los componentes lexicales γῆ y μέτρον, que literalmente dicen *«agri-mensura»* o medición que sobre la campiña separa el terreno concreto, físico, empírico, estable, sensible y sólido.

1.3. Tercer hecho histórico: la primitiva semántica del *péras*

A la luz de estas concepciones primitivas se puede rastrear la razón que movió a Anaximandro a prefijar al *éxein* la partícula *peri*, que según Vlastos bien pudo dejarse en el tintero.

a) *Perí* y *péras*: perímetro y límite.

Comencemos por advertir que el significado del *peri* es el que hoy día encontramos en perímetro, periferia, período, etc. Alude a rodear y delimitar.

En segundo lugar, adviértase lo que a algunos podría parecer juego de palabras y que un atento observador de la fonética fácilmente

[1] Me refiero a las «operaciones» con números y no al simple contar ni a la que para ellos sería la «aritmética»: el difícil arte de escribir números con signos alfabéticos.

descubre en la frase *tó ápeiron periéxei.* Me refiero a que tanto el componente *peir* de *ápeiron* como el *peri* del *periéxein* tienen un radical común en que coinciden también *perítton* (limitado), el verbo *peráinein* (limitar), y en fin, el *prássein* (originalmente *péras-sein*) que, traducido como «*hacer*», pierde el sentido de la 'praxis' original que es realizar en cuanto delimitar o definir, *i.e.* poner péras.[1]

Entra así en escena el importantísimo vocablo *péras* cuya combinación con el alfa privativa da el *ápeiron* (↑114[1]). Ahora bien, si el diccionario correctamente informa que *péras* es «límite», nos queda sin embargo oculta toda la enorme carga nocional de que Anaximandro dotó al constructo que habría de ser piedra angular de su doctrina, como ya permite entrever el estudiado juego de *a-PEIRON PERI-éxei.*

b) *Péras* como «cordel»

Dado que el sentido original de «geometría» es el de «medición de terrenos», ***péras*, a una con sus variantes *péirar* y *péiras*, en griego arcaico significaba «cuerda».**[2] De ahí que, si la definición óntica de terrenos era *xorizein*, indiferentemente se usará también *peráinein* y *perássein*, verbos que en la época arcaica aluden a «echar cuerda en derredor» o «rodear con el cordel», en prístina referencia al hecho universal de que la definición, medición, separación de terrenos y trazado de perímetros (la primitiva «geometría») se ha hecho siempre y en todas las latitudes «tirando el cordel»[3] con lo cual el terreno queda ónticamente constituido.

[1] Aristóteles establece claramente la distinción entre *poieín* y *prattein* en *EN* 1140a2.

[2] Por ello Platón pudo decir que «el péras ata» , une o amarra lo *ápeiron* (*Phil.* 27D) lo cual, dicho del límite, sería hoy metáfora estridente.

[3] Cfr. Liddell-Scott, sv. *péras*. Las interpretaciones corrientes del pitagorismo nos han condicionado a traducir *péras* por el abstracto «límite». Pero para el griego, el límite es tan óntico y tangible como el pedruzco con que el labriego cerca su terreno (nuestro «cercar» emparenta con *circum* que es el *peri*); pues bien, no menos óntico y tangible es el cordel con que antes de levantar la cerca se delimita el terreno.

Hemos dado con esto un paso importantísimo. Porque, si la actividad del *péras* es *péras-sein* que produce el *péra-gma*, este *prágma* coincide con el pasivo de *éxein* que es *sxéma,* que en el pitagorismo habrá de ser el nombre cuasi oficial para decir «cosa». Y por un nuevo capítulo **el ἔχειν de dominio es πραττειν y producción.**

c) El cordel como «sentencia judicial»

Surge así con toda naturalidad la unión de geometría y justicia. Y más sorprendente aún que el uso arcaico de *péras* como «cuerda» puede parecer otro que para ellos era obvio y natural: ***péras* es nada menos que la sentencia que dicta el juez, sentencia judicial** (cfr. πεῖραρ ἑλέσθαι, *Il.* 18.501) Pero, aunque sorprendente, no es menester gran esfuerzo para ver fenomenológicamente el por qué de la fusión primigenia de los referentes 'cuerda', 'definición' y 'juicio' en un mismo complejo ontonoético, ya que aún hoy cualquier disputa sobre propiedades se dirime *echando el cordel* y delimitando así, a una con los terrenos, los derechos de cada querellante.[1] Con esto, si péras es «sentencia», **«echar el cordel» o *peráinein* es acto jurídico, sentencia judicial**.

Y parecerá todavía menos extraña la unidad simbólica de «cuerda» y «sentencia judicial» al encontrar idéntico simbolismo –y en expresión más estridente todavía– en nuestro castellano familiar que habla de «zanjar diferencias», la cual nadie entiende ya en su original sentido de abrir una zanja con pico y pala. Pues bien, lo que dicen *peráinein y perássein,* y sobre todo *xorízein,* es ni más ni menos que lo que con 'zanjar' decimos hoy. El juez griego «tiraba el cordel» como el juez o «definidor» del castellano clásico abría una zanja.

[1] Heródoto ha conservado el dato igualmente válido para la cultura egipcia: los «que echan la cuerda», que el griego tradujo como *harpedóntai,* era el nombre de los funcionarios del Faraón que dirimían las disputas acerca de límites borrados por la creciente del Nilo; función por cierto de importancia vital para la supervivencia de la sociedad. En *Las Nubes,* Aristófanes confirma esta función judicial de la geometría (E-J 85).

1.4. Conclusión: el juicio como ejecutor y productor

En el uso familiar, nuestro verbo «deslindar» funde definición óntica con definición jurídica: se deslindan responsabilidades como se deslindan terrenos.[1] **Es pues acción simbólica en el más pleno sentido ontológico del símbolo: unidad de acto judicativo y facto material** que explica el uso que Aristóteles hace del verbo *ekkrínein*, que intencionadamente cabalga entre el sentido óntico original de un separar físico (*cerno*) y el discernir noético que es «definir» y «juzgar» (*kríno,* véase nuestro «dis-criminar»). Así que entonces, no menos que hoy, echar el cordel era «tomar medidas», con lo cual lo medido queda ónticamente justo y ajustado: **el *peráinein* es ejecutorio** y **ontopoético**, definidor y realizador de lo real. Empieza así a despejarse el enigma: **el ejecutor del *peráinein* es «el tenedor de la cuerda», *péiras-éxon* o *perí éxon* sumo: el que πάντα περιέχει** del fr. 1.

Por otra parte, **la primitiva geometría no definía abstracciones sino terrenos: no era teórica, sino un eficaz *tomar medidas*** como sucedió en Egipto (Heródoto II, 109), consideración que permite ver de golpe la genial visión de Anaximandro: porque para las concepciones culturales de la época **esta geometría o agrimensura concretante era función primariamente judicial**: imposición de justicia y, por tanto, función de gobierno: no «teoría», sino praxis que constituía en 'practicable' lo que por ella quedaba justo y ajustado. Un 'saber' que es *péras-sein*, literalmente imposición de *péras* a la *xóra* indefinida. *Péras-sein* que produce *prágmata, sxémata* o «cosas».

En suma, para el griego **la sentencia del juez no queda en el orden de lo meramente noético, sino que es praxis ejecutoria y realizadora**. Si vale el latinismo, *'judicar'* es adjudicar y entregar a cada quien lo suyo, lo que por la sentencia queda constituido en real: la *táxis* jurídica produce la *táxis* óntica. Y tanto la orden como el orden provienen de un ordenador (poder legislativo) cuyos designios

[1] Linde es variante de «límite».

y juicios son ejecutores del orden (poder ejecutivo) y correctores de lo desordenado (poder judicial). Y así como para el romano la *res iudicata* es *res ad-iudicata*, para el griego juzgar es justificar y a-justar, es definir y limitar, y por lo mismo constituir en su ser a cada uno de los distintos que distancia la 'cuerda-sentencia': definir es separar físicamente al dividir (*krínein*, que pasa así a ser verbo de juicio). Es dictar sentencia judicial y con ello poner en orden el conjunto ordenado de parcelas y paz en la *polis*. Lo a-justado, por su parte, es lo 'armado' o armónico (*harmóttón*[1]), y lo 'armado' es lo 'concreto' y lo concreto es lo dis-creto o separado de otros.[2] Y la totalidad concreta depende de la dis-creción del *kritós* o juez que da la con-creción.

2. *Periéxein*, *kósmos* y justicia

Así que **juzgar es sojuzgar y someter. Acto de in-perio**[3] **que pone en péras y *péras-sei* (*prassei*), pone en *praxis* lo en-píri-co (ἐν-πειρία).** Y no es menester saber griego para oír en el περιέχειν la cercanía con *péiras-éxein* (tener la cuerda, echar medidas) del habla familiar. De manera que, aun suponiendo que para entonces todavía el *periéxein* no existiera como tal, cualquiera pudo construirlo ya que basta juntar dos vocablos en un esfuerzo menor al que exigió la construcción de *to ápeiron* (↑114[1]).

Como *cuerda* la sentencia judicial es atadura; por ello Anaximandro parece identificar a la Justicia con lo ineludible (*tó xreón*),

[1] Este a-juste derivará con toda naturalidad a la armonía pitagórea: lo a-justado es armónico (*harmótton*) cuyo rudo sentido primitivo traduce más directamente nuestro vocablo «armado». Armazón es armonía, a-juste, justificación, justicia.

[2] De intento remarco el curioso vuelco semántico de nuestro vocablo 'abstracto' que, por su derivación desde el *abstraho* latino, significa «arrancado» o «separado» y por lo mismo «definido» y «concreto», como concreto y definido es el trozo que se separa con cuchillo. Esta inversión, debida al calificativo *xoristón* («separado»), que Aristóteles dio al *topos ouranios* de Platón, contribuyó a convertir a éste en 'idealista'.

[3] El latino *in-perare* conservaría el parentesco etímico con *péras*: gobernar en cuanto ajustar y ordenar.

anticipándose no sólo a las «cadenas de hierro» de Parménides, sino a los límites que según Heráclito la justicia impone al sol, límites cuya transgresión lo hacen merecedor de la 'persecución de las Erinnias' (B 67).

«Amarra» (*desmón* y *zygón*) habrá de llamar Platón a la atadura que es Unidad y Justicia, concepción que ya se encuentra en Heráclito con su Lógos, en el cual la función *periéxein* de los maestros milesios se despliega en toda una gama de verbos (*oiakízein, dioikízein, deíknymi,...*).[1]

Y, de nuevo, resulta obvio que el que tiene la cuerda (*péiras-éxon*) tiene por lo mismo la potestad del mandato judicial para establecer orden y justicia en las disputas: el *perí-éxon* es por tanto el juez, el *kritós*, cuyo juicio es óntico ajuste de lo real: la *diké* o justicia hereda el atributo de la mítica *Themis*, cuyo nombre, emparentado con *títhemi*, significa 'la que pone y dispone'. Y poner en lugar, como vimos, es realizar.

En dos palabras, juzgar es ajustar, y **el *regere* del *rex* constituye la región**. El juicio del *peri-éxon* supremo concreta al *Kosmos* como *kósmos*, es decir, pone en justicia y unidad los muchos que son dis-puestos en ser con-puestos.

Se vuelve comprensible así el que Teofrasto llama «giro rebuscado» (*poietikotérois lógois*): las cosas se pagan mutua satisfacción por la «injusticia» (fr. 1). En términos menos esotéricos, **la absurda multiplicidad queda salvada en la unidad**, y los muchos en unidad constituyen un *kósmos*, otro vocablo que Anaximandro introduce en filosofía.

Y con la ambivalencia lexical del *periéxein* Anaximandro dice la operación por la cual el *ápeiron* pone cada cosa en su lugar ontológico y le da su puesto en el ser: lo define como esto distinto de otros. En dos palabras, *periéxein* es *perainein:* es la *Praxis* del mundo. Y la *quaestio de facto* queda respondida.

[1] Quizá por esto la gramática llama «atadura» o «cópula» al verbo de juicio sin el cual nada podemos decir. Me refiero al verbo «Es» que *pánta periéxei*. Y sin esta «atadura» no hay cosa alguna. Ven pues una unidad entre el atar del Ser y el atar del pensar.

3. ¿Pudo darse esta concepción?

¿Por qué un pensamiento tan complejo? La razón de suyo quedó ya expuesta (↑134s): para evitar la trampa que tienden los términos *Xóra* y *Xáos*, Anaximandro construye *tó ápeiron* negando el límite (*péras*) con el alfa privativa. Pero con ello se levanta el otro escollo en la *quaestio de facto*, ya que el verbo propio del Indefinido sería *«indefinir»*,[1] de modo que la respuesta *de iure* impediría la *de facto*. Por eso introduce la ambivalencia de un *periéxein* que en tanto es separar y definir en cuanto constituir y ajustar: *periéxein* que es *ekkrínein*.

Éste es pues el soberbio *tour de force* lingüístico a que lo obliga la dificultad que de inmediato se alza ante su concepción genial del Origen como Lugar y como *ápeiron*.

Pero acecharía aún una duda: con todo lo genial que se lo suponga, ¿pudo elaborar un instrumento lingüístico tan complejo un hombre que vivió hace veintiséis siglos? La respuesta es que sí lo pudo, pues ya lo pudo Hesíodo que en el nombre de *Xáos* funde a la semántica espacial del *xáino* la fluidez del *xeêin* (↑31). Como siglos atrás lo pudo Homero que construye un giro que aún hoy resulta atrevidísimo al llamar al «padre» con el nombre de «generación» (γένεσις ↑28).

Este hecho, más vivencial que conceptual y por ello rara vez tematizado, determina que los jonios que fueron Anaximandro y su epígono Pitágoras al buscar el origen de las cosas, no deriven a un racionalismo que aplique sin más a la filosofía los métodos geométricos «puros», como a la muerte de Pitágoras habrán de hacer los pitagorismos de la diáspora. Para ellos la sentencia del juez-gobernante no queda en definición de límites abstractos, puesto que el juez mismo es concretante y *péras* trascendente. De ahí el nombre de *tó peri-éxon*, que según Aristóteles reviste en Anaximandro la solemnidad reservada a lo numinoso (*Phys.* 207a18s).

[1] O, como en otro contexto dice Aristóteles: «comunicar la *apeiría*» (*Phys.* 203a12).

El gobernante es pues medida suprema de todo lo medido y norma de todo lo normal, es decir, de lo concreto y definido. No metro físico, sino parámetro de todos los metros.

Por lo demás, este desbordamiento semántico del *periéxein* desde su fundamental sentido de abarcar y poner límite hasta el sentido «judicial» se mantendrá en los epígonos, y-a otros verbos de «abarcar», «tomar» o «echar mano». Así Heráclito, en otra *hendíadis,* introduce un compuesto de «tomar» (*lambáno*) para decir 'juzgar'.[1] Por su parte, Aristóteles al componer *lambánein* con *hypo* eleva el mero «tomar» al verbo de juicio «opinar».[2]

Pues bien, el *katalambánein* heraclíteo desarrolla la semántica del *periéxein*: **un abarcar» que es definir en juicio y en realidad**.

Incidentalmente, el deslizamiento de un verbo de prensión a semántica de comprensión no es exclusivo del griego, ya que si en directo *lambáno* significa lo que *capio* ('coger'), los compuestos *con-cipio* y *per-cipio* se refieren a lo noético (cfr. *syllambáno*).

V. EL περί EN EL CONTEXTO DE LA GEOMETRÍA TEÓRICA

Desde el apretado complejo de concepciones populares acerca del 'gobierno' y de la primitiva distribución de tierras que el griego llamó γεωμετρία o «agrimensura», emerge la razón de fondo que movió a Anaximandro a prefijar el *perí*. Por ello es indispensable el conocimiento básico de algunos tecnicismos de la geometría griega oscuramente conservados por la matemática actual.

1 πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπέλθον κρινεῖ καὶ καταλήψεται (fr. 66). Hemos de agradecer a Hipólito el que, aunque inexacta, su traducción de 'condenar' haya impedido que, por el mismo proceso que atribuyó a Anaximandro el 'abarcar', se hubiera establecido como 'vulgata' para el *katalambánein* de Heráclito la versión lexical de 'inclinarse a coger' o 'agarrar hacia abajo'.

2 Así de Tales dice λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην (*Met.* 983b22).

a) Ante todo, téngase en cuenta que, como geómetra, Anaximandro está avezado a la operación matemática por la cual a diario define, limita, separa esquemas o *xóroi* en la *Xóra* universal del arenario o de la tabla de cálculos (*pynákion*). Y no es menester tener ante los ojos dicha tabla para saber que antes de toda operación ella es indefinida y no hay en ella 'esquema' alguno, por lo cual *'caben'* en ella *todos* los esquemas: *Xóra pánta periéxei,* el Todo *abarca* los todos, que a cada momento son todos, aunque nunca lo son definitivamente como es definitivo el Todo del cual surgen.

b) Si en geometría el semicírculo es «lugar» de todos los triángulos rectángulos[1] y el círculo lo es de todos los esquemas o polígonos regulares, **la *Xóra* es lugar de todos los lugares. Así que el espacio en geometría no es genérico sino genético y generante en cuanto origen de todo lo espacial.** Es el Todo que tiene todos los tenidos o «esquemas».

c) En geometría griega la esfera y el círculo no son «esquemas» (σχῆμα dice la resultante o producto del ἔχειν), sino que son el activo *peri-éxon*, el Límite trascendente, el *éxon* que domina todos los *sxémata* poliédricos (o poligonales en su caso).

d) La memoria de la lengua conserva de la primitiva geometría la concepción de que echar la cuerda –que como vimos es «dictar sentencia» y distribuir las tierras conquistadas (↑163)– es constituir la heredad (en latín la *herentia* del *herus* que es el *Herr* alemán) que *substancia* y fundamenta el dominio del *dominus* (↓234).

Pues bien, en la búsqueda de modos nuevos de expresión, Anaximandro eleva esta concepción geométrica a símbolo cosmogónico, gracias a lo que hoy llamamos 'analogía de proporcionalidad'[2]:

1 Éste es uno de los llamados teoremas de Tales, cfr. Bueno 64.

2 Dado que «ana-logía» es precisamente proporción, nuestra expresión 'analogía de proporcionalidad' resultaría pleonástica para el griego. El término «analogía» nació en la ciencia de la geometría teórica y el concepto late ya en la famosa medición que Tales hizo de la pirámide. Más aún, el mismo vocablo 'término'

eleva el uso geométrico al sentido filosófico, y desde la suma total de las figuras figuradas en el *pynákion* hasta el gran total de los todos del Universo, la concepción salta de lo familiar a lo solemne: el Todo del Espacio 'abarca' el total de los espaciales, el *ápeiron* –el *sin-péras*– pone en *péras* los *en-píricos o perittá*. Los pone en lugar y en la realidad.

Sobre esta base conceptual podremos comprender por qué Agatémenos afirma que Anaximandro fue el primero en emprender la obra «admirable» de diseñar un mapamundi (DK 12A6), alabanza que a quienes no oímos lo que el griego dice puede parecer hipérbolica: «diseñó la *oikouméne* en una tabla». No ya la *óikos* particular de Mileto, ni siquiera la totalidad geográfica de Jonia, sino la de la *oikouméne* toda. Dicho tersamente, diseñó el *Kosmos* terrestre en el *pínax*, con lo cual trasladó las coordenadas del geómetra abstracto a los meridianos y paralelos de nuestros mapas.[1]

Y en 'ser abarcada' por el Lugar o *Xóra*, cada cosa 'obtiene su lugar' y llega a ser real. Dicho en latín, en el ser *ob-tinent* los entes en cuanto ellos *per-tinent* al Lugar: un *obtener* dependiente del tenedor *(peri-éxon):* la 'teneduría' de aquél, como hoy la del tenedor de libros, tiene, sostiene, mantiene, produce y ordena los 'tenidos'. El supremo «tenedor» ordena y mantiene al Universo y por lo mismo es el Todo o *peri-éxon* sin más: condicionante de los todos y condicionado por ninguno. El que a cada cosa proporciona su ser proporcionada.

De manera que las cosas en tanto tienen-lugar y son reales en cuanto *tienen-de* el Lugar o participan de él en participación que es dependencia ontológica: **son en cuanto *son-de*** el Definidor, y si

---

nació en la geometría-praxis o agrimensura: es el *hóros*, pedruzco con que se cerca el terreno y que, 'por analogía' se dice también del cálculo, *i.e.*, el guijarro que sobre la tabla delimita o define *(horízei)* lo que de resultas de ello es el «número definido» (número geométrico en sentido propio y por oposición al *arrhythmiston* o número natural). De allí que delimitar sea también medir, numerar, poner en razón o lógos.

[1] Aunque más modesta, es también notable la hazaña de Tales que, al medir distancias en el mar, «mide lo inmenso», es decir, el Agua (cfr. E-J 77[24]).

no <u>son-de</u> el Lugar o *ápeiron*, sencillamente no son. En suma, ser tenido es ser pertinente, primer esbozo de la doctrina de la Participación: **tener ser es pertenecer al Ser** (el *teneo* del Uno es el *pertineo* de los otros: **ἕξις es μεθέξις**).

Así que, de haber optado por el simple *éxein*, habría quedado clara la semántica del tener en propiedad y dominio (↑145) pero no la de un tener definitorio y productivo que le añade el περί. **De manera que el *periéxein* es verbo de constitución óntica, de originación de lo real.** Es la actividad de imponer Péras (*peráinein),* actuación del Origen en la actualización de los originados, *peráinein* o delimitación que Anaxímenes llamará «apretamiento» (↓208).

1. Sobretonos de la permeancia χρᾶν - ἔχειν

Si ahora tenemos en cuenta la ya mencionada permeabilidad semántica entre *xrân y éxein* (↑146ss) y de ambos con *péras-sein* (↑162), el *sxéma* resultante no se reduce a lo que hoy entendemos por 'esquema', ni queda en el esbozo que el inglés llama 'línea externa' *(outline),* sino que resulta el *prágma*, lo real. Así que la cuerda-sentencia no define meros trazos *(outlines)* sino la solidez y concreción interna del terreno real, la heredad patrimonial que en griego arcaico era la *ousía* (↑164). **El perímetro constituye la realidad del terreno.**

De manera que el *éxein* que ejerce el *péras* –*éxein* transitivo– da el *éxein* existenciario a los *perittá* o *periexómena*; y, dada la sinonimia vulgar, el *éxein* de aquél es el *xrân* de éstos. De allí que *xrân*, que por una vertiente significa «echar mano» o «usar», coincida por otra con el *éxein* activo en su uso deponente de «haber» o «ser real». De allí también el sentido de *xréma* que parece confundir a Heidegger y su traducción de «a la mano» (↑69). Véanse las correspondencias:

ἔχω	χράω	πράσσω (πέρας-σω)
ἔχει	χρῆ	
σχῆμα	χρῆμα	πρᾶγμα

2. La participación: *Habere*, *Haben* y *Auf-Heben*

Ahora bien, aunque en teoría *periéxein* acepta el sentido de un «tener» o «dominar» que activamente da el ser, quedaría la duda: ¿lo usó Anaximandro en este sentido?

Hemos aquí de tener presente lo ya dicho acerca del simple *éxein*: El Uno tiene (*habet*) a cada uno, los cuales, de no pertenecer al Uno, serían impertinentes, *i.e.*, imposibles. **El ser del cada-uno es su pertenencia al Uno. Lo no pertinente «no ha lugar».**

Entre los modos con que se ha expresado esta relación tener-pertenecer resalta el compuesto platónico del *metéxein*, pertenencia al Ser en la cual consiste la pertinencia o racionalidad del ente: la participación o elevación al Ser que expresa el *habere* latino y el *haben* con que Hegel compuso su *auf-heben*:[1] así que el *haben* del Ser es *aufheben*, no supresión sino «asunción» o *anagogía* de los entes (↓228s), importantísima concepción que la analogía lógica no puede siquiera sospechar.

Si relacionamos la terminología de Anaximandro con la de Platón, podríamos decir que el *periéxein* del Uno es el *metéxein* de los muchos. En dos palabras, **el Ser *«Ha* lo que Hay».**

3. El *habiente* habita y habilita

Así pues, reforzado por la adición de la partícula περί, el ἔχειν tiene las funciones del latino *Habere*, que en su intensivo *Habitare* desborda la semántica de «propiedad» o «posesión» hasta la de «habilitación»: **el que *Habet* habita y habilita.** Pero cuando el habiente no es un ἔχον cualquiera sino el περί-ἔχον, éste constituye «lo habitable», lo hábil, lo real; en suma, **lo que hay**. Περιέχει τὰ σχήματα: da el «hay» a lo que hay, y coincide con el significado de ἔχειν τα σχήματα: «da lugar a los fenómenos o *figuras* limitadas».

[1] Y que oscuramente parece constituir el transfondo nocional de la *Ereignis* («apropiación») de Heidegger (↓241).

Así como con su dominio el jefe de familia que es el *Dominus-auctor* mantiene en su ser la unidad del *kósmos* hogareño, así el *Kyrios* en su ἔχειν o *habitare* habilita la habitación. Y de nuevo, dado que el *syn-éxei* de Anaxímenes puede sustituir el *peri-éxei* (↓211), éste no es mero 'contener' sino «continuar, cohesionar, unir», y por lo mismo, *lo que hay* son *tá synexé*: no los 'continuos' en sentido geométrico abstracto de «sin huecos ni intersticios» como tradicionalmente se los ha entendido, sino en el de los «*tenidos en el Con*» (συν-ἔχω): son los '*co-unidos*' (↓213). Desde la multiplicidad absurda son rescatados a la Unidad del Ser.

Ahora bien, de confirmarse la hipótesis atrás expuesta (↑69[1]) de un posible parentesco lingüístico entre χρῆμα y χώρα, la doctrina se podría expresar con la artificiosa frase: χώρα χωρεῖ τὰ χρήματα, ἅπερ χωρεῖ τῇ χώρᾳ, que a su vez, gracias a la común vertiente semántica existencial de ἔχειν y χρᾶν, acepta la forma τὸ ἔχον ἔχει τὰ ἔχοντα, ἅπερ ἔχει ἐν αὐτῷ (↑157). Y ésta, en fin, facilmente deriva a la plena expresión filosófica:

τὸ περιέχον ἔχει ἅπαντα, ἅπερ ἔχει ἐν αὐτῷ.

Más aún:

ἐν τῷ περιέχοντι πάντα ἔχει

y, dada la identidad *periéxon-synéxon* (↓212):

ἐν τῷ συνέχοντι ἔχει τὰ συνεχῆ

Así que **el *periéxon* tiene los todos, los cuales son reales en él.** Versión ésta que parecería ya glosa aristotélica y que, puesta en nuestros esquemas lingüísticos, sería «**tiene los todos, y por ello hay todos**»: el *haber* transitorio del «hay cosas» depende del *haber* trascendente del *ápeiron*; el Todo en su haber habilita todo, concepción que bajo distintas expresiones habrán de mantener los filósofos posteriores (↑172). **El dominio del *dominus* constituye la *domus*, la regencia del *rex* constituye la región**, el haber

del habiente comunica el haber –el *hay*– a todo lo habido y habilita la habitación, el *kósmos*.

Y así como el espacio espacia ejerciendo su ser de espacio, y el Lugar da lugar ejerciendo su ser de Lugar sin añadir nada «fuera de lugar», así **el *periéxon* en su haber habilita lo que hay.** En otras palabras, **el *ápeiron* (el espacio) *no hace* al mundo en el sentido mecanicista de eficiencia causal** (por el mero contener físico), **sino que lo actúa en su propia actualidad de Tenedor.** El Origen es la actualidad máxima, cuya actividad es actuar los actuales, las cosas, *ta ónta*. Los muchos que, en tanto son, en cuanto «comprendidos», delimitados, *periexómena* en el Origen (↓197). Así que el *haber* de éste trasciende todo *«hay»*: no es *póiesis* sino *praxis*.

4. Presente del Origen y pretérito de los orígenes

Queda así en nuevo relieve el papel que juega el tiempo gramatical de los pronunciamientos presocráticos, ya que, al revés del pretérito del mito, **el *periéxon no tuvo* al Universo, sino que *lo tiene* en un «presente» que no transita y que rebasa todo pasado y futuro**. Un «presente» que abarca todos los presentes, tanto los del universo presente como los de todos los que alguna vez hayan de presentarse (↑21s).

Y son aquí iluminadores tanto el contraste como la coincidencia entre el «tener» del Todo y una forma del «tener» humano arriba mencionado. En efecto, el «tener hijos» adquiere distinto sentido según el tiempo verbal que se emplee, y no es lo mismo decir «Juana tiene un hijo» a decir «lo tuvo». En el caso del humano, el presente del «tiene» carece de sentido sin el pasado del «tuvo» que significa «lo dio a luz»: el «tiene» es el «tuvo».

Pero el Espacio, **el *periéxon, no tuvo* al universo que de él surge, sino que *lo tiene* en el Presente de todos los tiempos**. Presente *agéneton* que Heráclito habrá de llamar «el Siempre» *(aión,* B 52): en el Siempre son siempre reales los entonces «conforme al turno

asignado por el tiempo» (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν Anaximandro, fr. 1). En dos palabras, aunque salen del periéxon, los muchos dependen constantemente de él: **salir del Ser es entrar al Ser** (↓235).

Y al revés del mito, cuya expresión de pretérito alude a una anterioridad tal que el hecho narrado queda fuera del alcance del mortal, el presente del *«periéxei kaí kybernâ»* pone la comprobación al alcance de cualquiera que tenga ojos para ver. Porque esta comprobación no es deducción desde premisas conceptuales ni acumulación de un número «suficiente» de experiencias sensibles, sino un hermenéutico «probar-en el *Con»* en que con-vivimos, *in*-ducción en «el Común» de Heráclito: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν (B 113).

Así que, al igual que el «tener hijos», el tener del *periéxon* es producción de *ta éxonta*, la cual, al revés de las generaciones míticas, trasciende toda generación mundana, trasciende todo el proceso de la *Phýsis*.

5. Περιέχειν como juicio y justicia

Tenemos pues que, si bien en el aspecto lexical inmediato la composición morfémica del *periéxein* alude a un «tener en derredor», «limitar» o «circunscribir», su unión hendiadica con *kybernán* añade la función justiciera de «poner *péras*». Eleva así el *periéxein* a un plano trascendental y con ello alude al juicio ordenador del Uno que en dar órdenes y «tomar medidas» constituye los muchos ordenados. En dos palabras, **al in-perar *en-piriza*.**

Pero ¿puede la función noética que es el juicio producir ónticamente lo real concreto y tangible?

La dificultad surge de nuestros marcos cartesianos de pensamiento, reacios a la analogía (↓253s) y, por ende, a la noción de símbolo en aras del significado «claro y distinto», los cuales dan por supuesto un abismo impasable entre pensamiento y realidad, entre sujeto y objeto y, en fin, entre logos y ser. Para el griego el juicio del juez trasciende nuestros juicios: juzga, justifica y ajusta en a-juste óntico que trasciende las causas mundanas

temporales y otras. Y cuando el juicio es del Juez supremo, –del *peri–* ese juicio justifica y ajusta: hace 'justo', proporcionado, ordenado: las órdenes del Uno ordenan los muchos que por ello son otros ordenados en el Mismo. Sólo adviértase que el Uno no es causa categorial, sino el que categoriza toda causa y todo efecto.

La razón está vista: Anaximandro ha de evitar por una parte toda alusión a un acto generativo, sin caer por otra en el modo de producción causal de las cosas de este mundo, modo sujeto al devenir y la temporalidad.

En el intento de expresar esta manera de producir el mundo, Diógenes, en su fragmento 5, sostiene que el aire «dispone» (*diatithénai*) todas las cosas y los vivientes viven en él y en él tienen toda clase de conocimiento. Platón por su parte dirá que lo que a lo conocible da la verdad (ἀλήθεια) participa al cognoscente su capacidad (*Rep.* 508E): unión ontológica de lo óntico con lo logal. Y el mismo Aristóteles habla de que el Motor inmóvil mueve todo *al modo del amor*, expresión metafórica cercana a Empédocles porqué no acaban de ver que el Fin no es una «causa externa».

El juez humano da a cada quien lo que en la donación es suyo. Pero cuando lo que se da no es una cosa sino la propiedad del suelo, hemos de tener presente la primitiva concepción por la cual el reparto de tierras entre los miembros de la horda invasora, a una con el terreno da lo suyo radical que es la propia presencia en la sociedad sin el cual se es un *don nadie* incapaz de adquirir propiedades. Así se estableció la base de la nobleza (en Roma, los «patricios», descendientes de los *patres*).

En suma, en la concepción de Anaximandro el lugar (*tó pôs*) es el Uno, en tanto que **todo puesto en lugar es lo otro: no uno, sino singular por llevar la pluralidad**. Ser éste conlleva la separación y rechazo de otro que a su vez es un esto definido o «cosa», pero **ninguno es el Uno: todos son cada-uno: son y no son**.

Como transido de multiplicidad, todo puesto es con-puesto con otros en ser dis-puesto y separado de otros: **la justicia de con-posición se manifiesta en la «injusticia» que es dis-posición, la unidad**

en el rechazo; porque paradójicamente ordenar es tanto con-poner como dis-poner, colocar es dislocar. En suma, unir es separar.

Si con esto pareciera que anacrónicamente retrotraemos a Mileto la dialéctica de Heráclito («justicia es discordia», B8 y 80), en realidad es precisamente lo contrario, puesto que el jonio de Éfeso es discípulo y continuador de los jonios de Mileto, y ya en éstos la armonía interna es superior a la que ven los ojos (B 54).

Ahora bien, así como en el ἔχειν veíamos el primer paso hacia la solución que se completa luego con la composición con περί, pasemos ya a la *hendíadis* con κυβερνᾶν.

6. El *kybernán*, segundo miembro de la *hendíadis*

Comencemos por un hecho lingüístico: el *kybernán*, trasvasado casi a la letra en nuestro «gobernar», originalmente alude a «tener el timón» (nuestro clásico «gobernalle») con el cual el piloto «tiene la embarcación en la mano».

6.1. *Éxein* transitivo como verbo de dirección y movimiento

Nadie tiene el timón de la nave atada al muelle: ***tener* el timón es dirigir y ordenar el movimiento, como en su caso lo es tener la rienda.**[1] Un *llevar en la mano* que nuestro verbo *man-ejar* dice también en sinonimia paralela a la que se da entre *éxein y xrán*: «manejamos un automóvil», «manejamos un asunto».

Y si por curiosa coincidencia «manejar» suena al híbrido ***manu-exo*** («tener en la mano»), no es coincidencia que el inglés *to manage*, derivado del

[1] Adviértase al margen que esta diferencia escapa a las versiones castellanas de los manuales de psicología que hablan de «manejar» un caso.

latín *manu ago,* abarque los sentidos ambivalentes del *éxein,* y se entienda como «dirigir» o «gobernar», al revés del sajón *hand-le* que es «manipular». Se dirige con la cuerda, el *péras,* que si es definidor de espacios, también lo es del movimiento: es rienda y timón.

6.2. La clave de la *hendíadis:* Lugar es movimiento

Y surge aquí una más de tantas «coincidencias» debidas a elusivas relaciones lingüísticas. Porque, aunque por su derivación desde χώρα el *xorêin* tendría el significado primario de «emplazar o localizar» y sin embargo se usa como «desplazar o mover», también el *periéxein* del espacio-*ápeiron* no sólo realiza al localizar, sino que tiene el significado importantísimo de «poner en movimiento» en el sentido de «echar a andar lo físico». En dos palabras, es la respuesta *de facto* al cómo de la originación del mundo.

Matthai sugiere que el movimiento del *ápeiron* «podría designarse un espacio primordial [...] una especie de vacío» (II, 97). Y aunque no se ve en qué pueda distinguirse esta *especie de vacío* del vacío propiamente tal, su intuición coincide con la del antiquísimo mito de Eurynome, que con su movimiento crea el espacio, y con la explicación que tanto Platón como Aristóteles dan del nombre de éter. (↓240).

Y esta concepción parece prenuncio del *Xáos* de Hesíodo que, aunque primariamente es «espacio» o «lugar», por el parentesco con *xeêin* (el fluir de un líquido) alude también al «movimiento desordenado».[1]

Según esto, tanto el *Okéanos* de Homero como el *Xáos* hesiódico serían elaboraciones de una antiquísima concepción que une paradójicamente la estabilidad del lugar con la noción de movi-

[1] K-R, p. 27. Añade que los estoicos siguieron en esto a Zenón de Citium, quien a su vez tomó la idea de Ferécides de Syro (DK 7Bla) al hacerlo derivar de *xeéin* (verter un líquido). Gigon (30) asienta que la confusión quedó cristalizada por Ovidio que en *Metamorfosis* I, 7 la explica como *rudis indigestaque moles.*

miento, y se adivina en la imagen del río circular que «rodea todo» (que podría ilustrar el πάντα περιέχει de Anaximandro) y que por ser circular es movimiento infinito en el que todo comienzo es idéntico con su término y por tanto es quietud. **Es el Uno-mucho, unidad de movimiento y reposo que Diógenes de Apolonia encuentra en el aire de Anaxímenes** (στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, fr. 5). Por ello Hermias une explícitamente la doctrina de Anaximandro con la de Tales: «el origen de lo húmedo es el movimiento eterno» (DK 12A12).

De ser así, ya Hesíodo habría construído un soberbio *tour de force*, igualado sólo por el *peri-éxein* de Anaximandro, como asienta Simplicio: *hén kaí kinoúmenon kaí ápeiron* (DK 12A9) que al final de DK 11A13, añade:

> El agua es el principio de la naturaleza húmeda y lo que comprende en sí todas las cosas (E-J 69).

Contra todo lo anterior K-R niega que el *ápeiron* sea móvil (190s), lo cual se debe a que su *a priori* cientista le impide ver que **para el griego se da un doble «movimiento» (el de la *phýsis* es hacia lo otro, el de la *ousía,* hacia la unidad)**. Pero si nos situamos en la perspectiva de Anaximandro, cuyo bagaje cultural incluye a) la idea de un éter que, a más de móvil es el «lugar supremo»; b) que en su lengua, el nombre de «lugar» oscuramente emparenta con el de desplazamiento (χώρα-χωρεῖ ↑154), en otro arriesgadísimo recurso al «método de etimologías» cabría la hipótesis de corte heideggeriano de que el milesio pudo jugar con el *éxein* para entenderlo como *ek-xeéin*. Pero en todo caso, la concepción de Anaximandro se continúa con la del *hýdor* de Tales en el cual Aristóteles ve el «lugar de todas las cosas» (*Meteor.* 353b6).

Por contraparte, si el *ápeiron* espacio es también movimiento, quedaría reforzada la opinión de K-R (132s) en contra de la introducción del *gónimon* por Anaximandro.

7. Confirmación implícita: avatares de la *hendíadis*

Quizá más iluminador que toda la argumentación expuesta sea un recorrido de conjunto de las mutaciones lingüísticas que a lo largo de los siglos fueron aclarando la intuición fundamental de Anaximandro, con la construcción de una serie de *hendíadis* que hacen eco a la suya.

Anaximandro: *panta*	***periéxei** kaí*	***kybernâ***
Anaxímenes	periéxei	synkratéi
Heráclito		oiakízei (fr. 64)
	édeixe	epóiese (fr. 53)
	krínei	katalépsetai (fr. 66)
Diógenes		aphíxthai
Platón	éxei	krateî
	syndêi	

Y si todavía quisiéramos trasladar la concepción a nuestra terminología, la *hendíadis* acepta las siguientes variantes:

circunscribe	y	prescribe
define	y	ordena
delimita	y	ajusta
comprende	y	domina
en-piriza	e	in-pera

En conclusión, con su *hendíadis* Anaximandro responde a ambas vertientes –*de iure* y *de facto*– de la pregunta ¿por qué hay cosas?

a) El Origen es el Lugar.
b) Que es uno y mucho.
c) Su función es ordenar, función judicial.
d) **El juicio del ordenador supremo es constituyente óntico de los juzgados**[1] que da a cada uno lo suyo, su ser de definido

[1] Heidegger señala la coincidencia: la «cosa» o *res* latina emparenta con el sustantivo «reo»: ambos están sometidos a juicio (*reor)*. Coincide Brugger (↑11).

o separado. Lo que para nosotros son 'las órdenes' para ellos son tales por producir un Orden, un *Kosmos* concreto, tangible, distinto, separado y definido. En-pírico en-el-*péras* que lo in-pera.

Si las expresiones son extrañas, la verdadera razón de fondo para que se haya perdido la respuesta son los verbalismos que han ocultado el sentido del vocablo ἀρχή.

VI. LA ἀρχή, SÍNTESIS DEL PENSAMIENTO MILESIO

Aunque el sustantivo «principio» es de uso rutinario en los comentarios a los primeros filósofos, lo hemos hasta aquí evitado para recurrir invariablemente a los más asépticos de «el Origen» y «el Por Qué». La omisión no es casual pues el sustantivo ἀρχή se ha convertido en manzana de la discordia. Y aunque Teofrasto sostiene que Anaximandro fue el primero en introducir el término ἀρχή en filosofía (DK 12A9), es sorprendente el cerrado rechazo de un grupo de comentaristas en contra de un dato en apariencia secundario: en tanto unos niegan que haya podido usar el término, otros, aun aceptando que lo usó puesto que aparecía ya en el libro de Tales (Gigon 66), rechazan que lo haya usado en el sentido de «gobierno» el cual, según ellos, habría sido interpolación aristotélica. Y éste es el nudo de la cuestión.

1. ¿Principio o comienzo?

Comencemos por desbrozar ambigüedades lexicales que dificultan la correspondencia entre castellano y griego: aquél usa los dos vocablos «principio» y «comienzo» como cuasi sinónimos, en tanto que éste tiene el solo vocablo ἀρχή para ambos lo cual introduce una paralaje semejante a la que se da entre el Origen y los

orígenes (↑16s).[1] Y en tanto no se aclaren los términos, queda borroso el papel que el *ápeiron* juega en la *quaestio de facto:* ¿es comienzo del mundo o es principio? Y si principio ¿es causa en sentido científico?

Según Vernant (113), Anaximandro «pretende unificar [...] lo que es primero con lo último», lo cual suena a que hace del término un comienzo. Matthai por su parte da por supuesto que la Pregunta pregunta «por los principios» (2, 119), y «las causas». Guthrie intenta un compromiso, mezcla ambos sentidos y sostiene que el sustantivo *arxé* corría ya como «causa originante».[2] Pero queda la ambigüedad: ¿es causa o es origen?

Y en cuanto a Aristóteles, pareciera que la ambigüedad se remonta a su frecuente expresión hendiádica «*arxé kaí aitía*», en la que no siempre es claro que *aitía* tenga el sentido actual de causa eficiente y no más bien el arcaico de causa judicial (*i.e.* responsabilidad).

Sin embargo en *Met.* 984a26 en que *arxé* aparece tres veces en la misma frase, Aristóteles distingue entre ambos al decir que el comienzo del cambio procede de «otro principio» distinto del *ápeiron.* Y en cuanto al *ápeiron*, es más claro cuando dice que no tiene *arxé* ... «por ser una *arxé*» (DK 12A15; *Phys.* 203b8), frase absurda si hubiera que entenderla como «comienzo sin comienzo».

Por lo demás, dado que según el milesio las cosas «*salen de* –y *vuelven a*– el *ápeiron*», éste, como *arxé,* sería a la vez comienzo y término de las cosas en una circulación que convierte el antes en después, como no pocos interpretan (↓257s).

En suma, entender la *arxé* de Anaximandro como 'comienzo', si no distracción, es por decir lo menos, apriorismo muy poco científico. El problema es hermenéutico y la pugna gira sobre la tensión entre significado y sentido (↑24).

[1] Ya en Homero apunta una sutil distinción al hablar de la *arxé* de la guerra de Troya (*Il.* XXII, 116): no comienzo, sino Origen.

[2] I, p. 57. Gigon va más lejos al suponer que ya aparecía en el libro de Tales, cfr. p. 66. Bueno parece darlo por supuesto.

1.1. Precedentes culturales: primacía y supremacía

En efecto, ni siquiera el vulgo usa siempre el verbo *arxéin* en el neto sentido de «comenzar», sino que en sutil desliz metafórico deriva al sentido de 'hacer cabeza', 'tomar la iniciativa', 'ir al frente'. Así que quien «encabeza la banda» no deja de encabezarla cuando alguien físicamente se le adelanta unos pasos.

Y la analogía se da también en hebreo, que usa el vocablo 'cabeza' (*rosh*) para decir 'comienzo' (*rosh hashanah*) o 'encabezado' (*reschit*). Si bien entendemos la cabeza como conductora del cuerpo, difícilmente consideraríamos que es 'su comienzo'[1]: no es lo primero pero sí lo primario o príncipe.

Tenemos pues un universal de cultura que en el *post hoc* simboliza el *propter hoc,* y eleva la semántica de prioridad o precedencia espacio-temporal a la de primacía y dominio. Por ello nuestro verbo 'encabezar' no alude a la precedencia espacial en el Estar sino a primacía en el Ser, y lleva implícito el sentido de gobierno y dominio, atributos que ya veíamos para el *éxein* (↑149).

Sobre la misma base simbólica espacial, otro universal de cultura funde la noción de dominio con la de altura o grandeza, noción simbólica que ha llevado a todos los pueblos a construir tronos, y en Egipto y Mesopotamia a representar al dios, al faraón o al rey en estatura desproporcionadamente mayor a la del común de los mortales.

El simbolismo se conserva en los derivados de *super* que son 'superior' y 'soberano'. Y de allí la noción de supremacía que nuestra revolución copernicana ha reducido a la pre-cedencia del pre-sidente que 'se sienta delante de los demás', y cuyo nombre surge del mismo simbolismo (no digo etimia) del cual vienen «cabecilla, caudillo, *capo,* capitán».

Así pues, precedencia es eminencia y el Adelantado es el Grande y por lo mismo el Poderoso. Y 'otorgar un ascenso' no alude a

[1] Una explicación para este uso podría ser el hecho de que en el parto es la cabeza la primera en salir a luz.

elevación física sino a valoración: no es grada sino grado. Y el cabecilla no es comienzo de la fila, sino el «Arriba» de todos los que le son 'abajo', sujetos, sujetados, súbditos: el Uno de los muchos y Origen del Orden. Y aunque «su alteza» sea de exigua estatura, todo mundo se inclina ante él, y todavía en algunas culturas «disminuye» la propia estatura al arrodillarse.

En fin, por la confluencia de ambos simbolismos, 'depender' no es *estar colgado de algo*, sino *ser* inferior o *sub-jectum* a alguien: nuestra actual «independencia» ha ya prácticamente olvidado su origen simbólico.

2. Hacia la elucidación positiva

Así pues, ya antes de Mileto el *arxein* no era mero «comenzar» en una lengua que llamaba ἄρχοντες a los gobernantes. Y basta el simple sentido común para ver que, si Anaximandro hubiera hablado de «causa» en sentido actual, Teofrasto –que deja pasar el vocablo *ápeiron* sin comentarios– no tenía por qué registrar que fue el milesio quien primero introdujo la *arxé* en filosofía.

Por lo demás, si la atribución de Teofrasto es errónea, no se explicaría por qué Aristóteles reconoce que «todos sus predecesores» usaron el nombre (τὰς ὑπ'αὐτῶν καλουμένας ἀρχάς, *Phys.* 188b27), y resulta improbable que, si Teofrasto se equivocó, nadie en la Antigüedad lo haya advertido, más aún, que ningún miembro del Liceo, si no ya Aristóteles en persona, le hubiera señalado su error.

2.1. Por qué la elección del vocablo

Un dato lingüístico basta para ver que Anaximandro pudo muy bien usar ἀρχῆ en sentido de gobierno, pues la noción se remonta al indoeuropeo, cuya raíz *ἀρχ, que significa «dirigir», produjo en latín el *rex* y en griego la *arxé* (Bailly, s.v. ἄρχω).

2.1.2. Antecedentes históricos

Pero, además del medio cultural, Anaximandro tiene nítidos precedentes históricos de los cuales es ya plenamente consciente y que pudieron influir su elección del vocablo *arxé*. En efecto:

a) En Homero se encuentran los primeros tanteos de distinción entre el Origen y los orígenes, cuando con la expresión «lo primerísimo» (τὰ πρώτιστα) alude a algo *tan primero* que nada puede serle anterior. Trasciende pues todos los comienzos.
b) Hesíodo en dos versos consecutivos (*Theog.* 115s), une este *prótista* precisamente con *arxé* a la cual, por lo demás, califica con el adjetivo *próton* en grado positivo.[1] Y como remate relaciona todo este complejo semántico nada menos que con el *xáos* que, como vimos (↑136), prefigura al *ápeiron*. Queda sin embargo el hecho ya mencionado de que con su frase *próton egéneto* rebajó el *xáos* a temporal (↑33).

Siguiendo este precedente, Anaximandro no sólo combina el espacio o *ápeiron* con la *arxé*, sino que en salto genial identifica a ambos en una sola noción, con lo cual trasciende el sentido de 'comienzo' que *arxé* tiene en la *Teogonía*. Aunque ciertamente, como veremos, a una con este rasgo genial irrumpe también el germen de la aporía en que su monismo espacial habrá de naufragar (↓196ss).

2.1.3. El antecedente decisivo

Es extraño que quienes suponen que Tales había ya usado *arxé* pero sólo en sentido de "comienzo" pasen inadvertido **un texto indiscutible que por sí solo bastaría para explicar en el discípulo la elección de *arxé* precisamente como «gobierno».** Me refiero al apotegma 20 de Tales, grabado a cincel en el templo de Delfos:

[1] ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἴπαθ' ὅτι πρῶτον γένετ'αὐτῶν.
῏Ητοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ'...

Arxón kosmêi seautón (DK 10d20): «Al gobernar, ordénate a ti mismo», que en apretado giro funde el participio de *arxéin* con el imperativo de *kosméin*, el cual ya desde Homero tiene no sólo el referente primario de «poner en orden y embellecer», sino también el de meter al orden y «gobernar».[1]

2.2. La elaboración lingüística de Anaximandro

Sin embargo el dato no basta pues, en vez del masculino ἀρχῶν de Tales, Anaximandro introduce la forma femenina ἀρχή, lo cual acusa un proceso más complejo que el que siguiera en la construcción de *ápeiron* (↑113). Y, desde luego, quien conscientemente se aleja del mito y elude los sustantivos 'padre' o 'dios', con tanto mayor razón habría de evitar el nombre con que el uso vulgar llamaba a los arcontes de carne y hueso; **no alude pues a un mero «poderoso» de este mundo, sino al Poder o Poderío como tal**, del cual participan los poderosos de la polis y del Olimpo.

Con esto, al igual que hiciera con τὸ ἄπειρον, bien pudo escribir τὸ ἀρχόν como neutro. Pero el cuidadoso constructor de términos no podía sufrir en el mismo pasaje la aparición sucesiva de dos neutros con artículo. Opino, sin embargo, que, más que la estilística, hubo en el fondo una razón más fuerte, ya que la sola diferencia entre el neutro ἀρχόν y el masculino ἀρχῶν es la cantidad vocálica que en textos no versificados se presta a fácil confusión, y un simple lapsus de copista revertiría a Anaximandro al mito. Recurre pues por primera vez en la historia de la filosofía a un abstracto en femenino terminado en *eta*, y construye así ἀρχή.

En suma, aunque hubiera bastado cambiar los verbales de Tales (*arxón y kosmei*) por los correspondientes sustantivos, con el neutro de forma femenina que es la *arxé* Anaximandro transfor-

[1] L-S s.v. κοσμεῖν. Es importante advertir que el apotegma de Tales está dicho en el contexto del cosmos humano, circunstancia que acerca más a Anaximandro a la concepción de Anaxímenes que adelante expondremos.

mará el «mandamiento» del maestro en el aserto: «la *arxé* produce el *Kósmos*».[1]

Si se arguye que para la época la forma es anacrónica, arguyo a mi vez que precisamente toda la construcción de neologismos que constituye la «lingüística presocrática» (↑49s) es consciente ruptura de la que De Saussure llamó «sincronía lingüística» y según Benveniste marca el advenimiento de una concepción nueva (↑49). Por lo demás el recurso era usado desde antiguo para nombrar cualidades, virtudes, facultades mentales, vicios, etc., que en confusión nominalista entre substantivo y substancialidad muchos entienden todavía como personificaciones. Eran ya por su mayor parte nombres femeninos cuyos referentes para el griego eran tan 'mujeres' como pueden serlo hoy para nosotros 'la Patria' con su bandera, 'la Libertad' con su gorro frigio, y la Justicia con su balanza y su espada. En suma, Ate, Eris, y aún Mnemosyne y las nueve hijas que parió Apolo, no eran más que lo que Kirk jocosamente llama *abstract ladies* (↑18). Más aún, ya de antiguo se daban sustantivos femeninos terminados en *-sis* cuyo referente podía ser abstracto. Cfr. *brósis, pósis, génesis* en Homero.

Lo dicho bastaría para explicar la estructura morfémica de un femenino con sentido abstracto. Pero, si se insiste, ni siquiera es necesaria esta explicación, pues cabe la posibilidad de que, así como el dialecto jonio reduce a *éide* lo que el ático llama *eidéa* (L-S s.v.), el jonio Anaximandro haya simplemente llamado *arxé* a la *arxéia*: como si en un regionalismo castellano se dijera *monarqué* en vez de monarquía. Y, si todavía la sustantivación femenina en uso de abstracto parece anacrónica, recuérdese que a pocos años de distancia el jonio Heráclito usa ya *basíleia* (fr. 52) que, incidentalmente, dice lo mismo que *arxé*.

El origen latino de nuestro vocablo «principio» ofrece una confirmación histórica tanto del procedimiento lingüístico que siguió Anaximandro como sobre todo del fondo semántico de *arxé*. En efecto, de haberla entendido como «comienzo», el traductor romano –Cicerón a la cabeza– hubiera

[1] Y resulta sugerente que, si el verbo, sobre todo en compuestos, es de uso corriente, también el sustantivo *kósmos* parece haberlo sido en Creta, pero precisamente en el sentido de 'gobernante' y no en el del orden resultante de la polis. Cfr. Liddell-Scott, s.v.

elegido sin vacilar un vocablo que en latín es inequívoco, a saber *in-itium.*[1] Pues bien, al igual que Anaximandro evitó el masculino ἀρχῶν, Cicerón evita el nombre de «príncipe», y en fina percepción de lo que dice el femenino griego, opta por el neutro *principium*: «aquello por lo cual el gobernante gobierna,[2] es decir, principalidad o autoridad. Lloyd recurre al ambiguo *«seat of authorithy»* (231).

Y, por último, quienes niegan que Anaximandro usó la *arxé* en sentido de *gobierno* deberían también suprimir el verbo κυβερνᾶν.

Por todo lo dicho se ve por qué el énfasis de Teofrasto en atribuir a Anaximandro la introducción de ἀρχή : **ella es resumen de la respuesta *de facto*** y dice todo lo que la *hendíadis* περιέχει καὶ κυβερνᾷ: una producción del Universo que escapa al cientismo (↓234s).

3. ¿Qué es la *arxé?*

Si los datos lingüísticos no bastan para dilucidar un problema netamente hermenéutico, recuérdese que, al poner el *periéxei* en presente, Anaximandro es plenamente consciente de la ultimidad de la pregunta.

a) Es el Uno de los muchos

Las cosas son muchas, y por lo mismo lo son los comienzos. Pero la *arxé* de Anaximandro es una y, como dice Aristóteles: «no

1 Que para el bajo latín dio *cum-initium*, del cual viene nuestro «comienzo», cfr. Corominas s.v.

2 *Principium* deriva de *princeps* al que, en comentario filológico, Cicerón mismo atribuye el sentido de *quasi primiceps*, cuya obvia composición dice lo mismo que el *arxón* griego. El argumento sin embargo pierde fuerza por el hecho de que en *De deorum natura* llama *initium* al agua de Tales, aunque por contraparte parece sugerir un dualismo: ya que en vez de «dioses» habla de «Dios»: «*eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret*» (I, 10, 25; DK 11A23). Es curioso el desliz de E-J al afirmar que Platón, Aristóteles y Teofrasto ***vierten*** *arxé* como «principio» (I, 89).

tiene *arxé* por cuanto es *arxé* de *los otros*» (τῶν ἄλλων *Phys.* 203b11), por lo tanto, más que *una*, es *el* Uno. Todo *uno* predicamental es otro.

b) Trasciende el tiempo

El fr. 2 añade que el *ápeiron* es ἀγήρω con lo cual se intenta expresar, si no la eternidad positiva, sí al menos una metatemporalidad que trasciende lo cotidiano, a la que hará eco Heráclito con la frase «el Mismo es Viejo-joven» (B88), que coincidiría con el Alfa y Omega del Apocalipsis.

No envejece, ni por tanto es temporal; no termina ni perece, lo cual, al igual que el vulgo de todos los tiempos, el griego entendía en el sentido de una «duración inacabable». Pero aquí de nuevo, en unión sorprendente que hubo de producir en los contemporáneos el efecto de un mazazo, Anaximandro añade que tampoco comienza: **es inacabable porque nunca empezó a ser: es *agéneton*,**[1] lo cual por lo demás es lo que dice Aristóteles: el Origen no es originado: αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἀρχή (A15).

Es pues	ἀιδίον	καὶ	ἀγήρω (B2).
	ἀθάνατον	καὶ	ἀνώλεθρον (B3)
	ἀγένητον	καὶ	ἄφθαρτον (A15)

Y la aliteración de alfas privativas en los seis vocablos clave de los frs. 2 y 3 (ἀ-ίδιον, ἀ-γήρω, ἀ-θάνατον, ἀν-ώλεθρον, ἀ-γένητον, ἀ-φθαρτόν parecería eco intencionado al alfa de ἄ-πειρον. En todo caso **el Ilimitado espacial es también ilimitado en el tiempo**, y aunque la concepción escapa a los esquemas científicos, es obvio que lo no localizado no es temporal, ni por tanto es cambiante: *ápeiron* es *agéneton.*

[1] Y aquí da el paso trascendental con que supera a Hesíodo: al revés de los dioses que tuvieron nacimiento, más aún, al revés del *Xáos* que πρῶτον γὲγονη, el *ápeiron* es ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, **no «anterior» a nada ni «posterior» a todo**, sino el Siempre que trasciende toda anterioridad y posterioridad.

Pero además, si el principio no es temporal, tampoco lo es su actividad de principiar: no es acción categorial ni conlleva cambio ni «movimiento» ni otredad, ni por tanto es «observable» y por lo mismo no cae bajo ciencia. Así que, si toda acción es actividad, no toda actividad es acción, y menos que ninguna, la actividad del Ser.

Por su parte, la causa temporal –categorial– es previa a su efecto, y si ella no causó en el pasado, el efecto no puede ser presente.

4. Identidad de *arxé* y *arxéin*

Así pues, el nombre es resumen de toda la doctrina milesia: **la *arxé* es *arquía* de toda *monarquía* y de toda *jerarquía*.**[1] **Y así como el espacio no es distinto del espaciar, la *arxé* no es distinta de la actividad de *arxéin*, que es a la vez ordenar, definir, gobernar y originar.** Es el Todo que, al producir todo, gobierna la realidad de todo. En nítida expresión metafísica: el Ser no es distinto de su operación-Ser en que produce los seres o 'entes' partícipes del ser. Si la operación fuera distinta, le añadiría el no ser. Así pues, **el acto es su actividad.**

Así que ya en el origen mismo del pensamiento occidental se abre un abismo entre filosofía y ciencia: **en tanto que en ciencia la causa es otra y distinta de su ejercicio de causar, en filosofía el Principio es idéntico con su actividad de principiar** que no es algo distinto del principiado, sino que entre ambos se da una diferencia ontológica.

Por su parte, el verbo propio de la *Arxé* es *arxéin* o gobernar, lo cual ofrece a Anaximandro la base semántica para el sinónimo diádico del *periéxein kai kybernán* que los comentarios dejan en la penumbra: en su dominio el Ser realiza el Devenir.

Pero además, **por ser el Todo, el Origen es Principio y es Fin, pero no comienzo ni término. Y el nombre de ἀρχή recoge**

[1] Curiosamente un mero cambio de acentuación distingue en castellano los sentidos de comienzo y principio: compárese menarquia con monarquía.

la doctrina toda de Anaximandro, de tal modo que el presente comentario al vocablo podría servir de exposición alterna a la que atrás hicimos del *periéxein kaí kybernán.* Y el juego que atrás introdujimos, «el *Péras in-pera y en-piriza los empíricos»* se podría completar con otros dos compuestos cuasi sinónimos del περιέχειν, a saber, el περιγίνεται de Heráclito (↑146) y, sorpresivamente, el περίειναι, vocablos todos que con περί componen verbos que son a la vez de producción y de gobierno, tanto que algunos diccionarios registran el περί como indicador de dominio.

En conclusión, si con Jaeger hay que decir que la noción filosófica de principio surgió por analogía al poder político ordenador de la polis (Jaeger 2,160; cfr. Nicol 350), contra Jaeger hay que añadir que dicha analogía no arranca del *kyriêin* aristotélico (cfr. *Met.* 1071b27), ya que antes aún del *basíleus* heraclíteo (B53) aparece en el texto que es acta de nacimiento de la Filosofía occidental. Eggers-Juliá pone punto final a la cuestión:

> Anaximandro no fue el primer griego que usó la palabra *arché*, sino [...] el primero que la usó con las connotaciones que le da Aristóteles, que de algún modo proceden de Platón (E-J I, 89).

Habría que añadir que Platón las toma de Pitágoras y éste, a su vez, de Anaximandro. Aclaración que sería perogrullada de no darse hoy la frecuente confusión entre primacía y prioridad, entre comienzo y origen, entre Estar y Ser, entre Ser y tiempo, entre Origen trascendente y uno u otro de los orígenes históricos.

Por otra parte, hemos de reconocer que, no obstante lo genial de la construcción de *arxé,* el modo de originación no acaba de quedar claro. Y ya la frase κατὰ τὴν τοῦ χρώνου τάξιν del fr. 1, indica que Anaximandro no supo qué hacer con el tiempo, que parecería superior a la ἀρχή por ejercer sobre ella una actividad judicial como la que Solón le asignara.

Y es precisamente en este punto donde el presocrático cae en la confusión por la cual Aristóteles lo califica de «fisiólogo» pues no acaba de distinguir

el ser del devenir, aunque tuvo acercamientos como el del Jonio de Colofón que fue Jenófanes, para quien Dios **gobierna sin alterarse por ello** (B 25 y 26). Prenuncio de la doctrina del Motor inmóvil.

La confusión entre principio y comienzo se continúa con la que se da entre término y fin (que en griego también es *télos*), y de allí con la pugna entre mecanicismo y finalismo.Y no es casual que el vocablo principio se haya convertido en manzana de la discordia entre filosofía y ciencias, lo cual se debe al inconfeso apriorismo que subrepticia la axiomática científica de la causalidad lineal o eficiente como modelo único de respuesta, tanto para el por qué de una clase determinada de cosas, como para la pregunta cosmogónica como tal. En otras palabras, *a priori* se hace de Anaximandro un científico cuando precisamente está asentando algo «más allá» que fundamenta la causalidad física, un Por qué de todos los por qués.

Y esta confusión ha vuelto inevitable que la metódica científica vea en la identidad de Principio y principiar una «circulación del tiempo». Pero, dado que este equívoco es posterior a Anaximandro, lo remitiremos al final (↓258) para centrarnos ahora en la dificultad radical que ya en Jonia misma introdujo el primer gran viraje que ha llevado a los historiadores a dar por supuesta una doble ruptura de la unidad de la filosofía griega.

IV

MILETO Y LAS FILOSOFÍAS DE JONIA

De ajustarnos al estricto orden cronológico de los historiógrafos, éste sería el lugar obligado para la presentación del último gran milesio que fue Anaxímenes. Último, porque los siguientes filósofos jonios son ya de Samos (Pitágoras) y de Efeso (Heráclito).

0. ¿SE DIO UNA FILOSOFÍA JONIA?

Pero la tersa secuencia cronológica oculta una doble ruptura tanto con el sistema de Pitágoras que, sin nexo aparente con los milesios, surge de pronto en el sur de Italia, como con el de Heráclito que, por el modo con que de ordinario se lo expone, pareciera caído de otro planeta.

El de Pitágoras es con mucho el caso más complejo, tanto que Diógenes Laercio escapa por la tangente y hace de él "un segundo fundador de la filosofía" (DL I, 13) y otros, un representante del orfismo, cuando no una figura semimítica. Pero todavía hoy Gigon desespera de encontrarle acomodo y lo ve como «uno de los fenómenos más paradójicos de la historia griega» que «influye en la tradición como si fuera unos siglos más antiguo que Anaximandro y Anaxímenes» (135). En dos palabras, el contenido del pensamiento distorsiona la cronología del autor.

Las repercusiones del ocultamiento son graves, pues cabría preguntar si es que el nombre de «filosofía jonia» cubre algo más que la mera unidad geográfica. Y sobre todo, si es que después de

Mileto la filosofía abandona la pregunta última del Por Qué hay cosas, para pasar –como Gigon sostiene– «a metáforas sujetivas».[1]

Pues bien, sobre el supuesto de que a la secuencia cronológica de filósofos ha de corresponder la de ideas, no sólo se oculta que Pitágoras fue tan jonio como Anaximandro, sino que, aunque no haya sido discípulo suyo inmediato como Porfirio sostiene (VP 2 y 11), sí vivió hasta su *akmé* a un paso de Mileto y no pudo menos de ser influido por su pensamiento.

Se le desubica así en la historia de la filosofía al relegar a segundo plano el problema cosmogónico y hablar de vagos misticismos, de una filosofía de salvación, de la «rueda de los nacimientos» y de la «música de las esferas» que diluye lo que él entiende por armonía. Pero lo más grave es que se difumina el tratamiento de la pregunta cosmogónica tras un ininteligible «número-substancia» de las cosas.[2]

Y en cuanto al jonio de Éfeso que fue Heráclito, parecería que basta calificarlo de «monista atípico» para dejar a salvo la unidad de la filosofía jonia conforme a una secuencia cronológica impecable.

Pero el factor principal ha sido que en la polvareda de discusiones acerca del sentido de los textos pasa inadvertido que, a pesar del genial descubrimiento de la *arxé,* la cuestión *de facto* detuvo en seco la filosofía naciente. Dicho en dos palabras, **en el monismo de Anaximandro el Principio no principia**.

I. FRACASO DEL MONISMO MILESIO

Situémonos en la posición de quienes, como precursores de Aristóteles, no conocieron el dualismo hilemórfico.

[1] Gigon (133) parece ver en la filosofía de salvación de Pitágoras el abandono de la pregunta cosmogónica. Por su parte, Cornford (143 n.1) opone los filósofos de tradición «mística» a los de tradición «científica».

[2] ὀυσία del Universo llama Aristóteles al Uno y al Dos pitagóreo.

1.1. El fondo del fracaso: el Indefinido no puede definir

Pues bien, para ellos la dificultad de fondo es bien sencilla: **¿cómo puede el Ilimitado limitar, el Indefinido definir, el Indiferente diferenciar?** Dificultad obvia para el griego que veía que orden y límite van de la mano. Y el absurdo último sería que el Orden provenga del desorden, el *kósmos* de la akosmía. Ahora bien, *ápeiron* o ilimitado suena a desordenado, a lo fuera de norma, lo *ab-norme* o anormal.[1]

Una sencilla ilustración pondrá el asunto de relieve: aunque el agua de Tales es Una, es sin embargo distinta en distintos vasos. Pero, ¿los vasos de dónde vienen? La obligada respuesta monista ha de ser «del agua». Pero aquí salta estridente la aporía *de facto*, porque ¿qué es lo que determina que este vaso sea cilíndrico y no cónico como el otro, o cúbico como el de más allá? Más aún, ¿a qué se debe que éste se localice allí y el otro allá y no al revés? Y, para ir hasta lo último, ¿por qué éste vaso «está» en presente, y no más bien «estuvo» o «estará», o simplemente nunca habrá de estar?

En dos palabras el devenir –ser y no-ser– resulta más absurdo en la respuesta monista.

1.2. Descripciones del fracaso

Es precisamente Aristóteles quien pone de relieve la dificultad de que el ilimitado no puede limitar; y, por ello, en vez de «limitador» (περιέχον), debieron llamarlo «limitado (περιεχόμενον, *Phys.* 208a3). Aclaración que nos dejaría a oscuras si Aecio, al rescatar a Anaximandro de «los demás», no hubiera subrayado la necesidad de una instancia activa adicional:

[1] Por lo demás, si en lo óntico es Indefinido, es por lo mismo impensable como asienta Aristóteles: (*Phys.* 207a31s). Además llama a la materia *tó aóriston*, que vale tanto para indelimitable como para indefinible. Ya Platón había dicho que a la noción de espacio sólo se llega por un «raciocinio bastardo» (*Tim.* 52B).

> (Anaximandro) yerra al exponer la materia haciendo caso omiso de la 'causa activa' ποιοῦν αἴτιον, pues que el *ápeiron* no es más que la materia: pero ésta no puede ser *en ergía,* a menos que se le añada (*hypokéitai*) lo 'activo' (*tò poioûn*) (DK 12A14).

De manera que este *poioûn* de Aecio es el *periéxon* abarcante que Aristóteles echa de menos, el que define lo material.[1]

En su crítica general a los milesios, Aristóteles presenta la dificultad en otros términos:

> no es el sustrato el que se hace cambiar a sí mismo [...] sino que es otro lo responsable del cambio [...] y buscarlo es buscar lo que llamaríamos «otro principio»,[2] del cual procede el comienzo del cambio (*Met.* 984a21-26).

Gigon presenta la dificultad en toda su fuerza:

> ¿Pero cómo el infinito puede devenir limitado? [...] Anaximandro se contenta con declarar que del infinito se han «separado» en primer lugar la luz y las tinieblas. Pero no ha explicado más [...] (Gigon 2, 195).

Este «no ha explicado más» acusa el velo de esoterismo que por siglos ha ocultado el sentido de las expresiones de Anaximandro, y todavía más clara es la exposición de la dificultad cuando extiende a éste lo que de Hesíodo dice:

[1] Es obvia en Aecio la influencia peripatética. En efecto:
a) Al revés del opinativo *pháinontai* de Aristóteles, el *ápeiron* de Aecio es ya taxativamente la materia.
b) La confusión de 'acto' o energía con un *poioún* que suele entenderse como 'causa eficiente', por ello traduzco con el ambiguo 'causa activa'.
Advierto que conforme a sus presupuestos, Aecio no puede decir que la materia sea energía. Por ello escribo «ser ***en ergía***» i.e., «en acto».

[2] Adviértase aquí la dificultad: no dice «*lo llamamos* otro», sino «*lo llamaríamos*», porque propiamente no es «otro» sino el opuesto a lo otro que, en correcta concepción dualista, es el *péras*, y por tanto el Mismo.

> Hesíodo no conoce camino alguno por el que, de la total indeterminación del Caos, se pueda llegar a la Tierra como fundamento de todas las determinaciones [...] falta un principio de la evolución, que pueda convertir lo informe en dotado de forma. Seguirá faltando también en Anaximandro [...] (33ss).

Esa «causa activa» de Aecio o «principio de la evolución» de Gigon, es lo que Nicol llama «agencia»:

> No queda clara en Anaximandro la *génesis tóis oúsi*, la génesis de los existentes [...] cuál pudiera ser la *agencia* en virtud de lo cual el ente adquiere esa determinación [...] de qué manera se desprende del ser indeterminado para ingresar en el devenir. Como el *ápeiron* por definición **no tiene más atributo que el del ser,** carece de virtud genética. (Nicol 330, subrayado mío).

Aristóteles pone punto final: «por ser *ápeiron,* no limita, sino que lo limitan»: οὐ περιέχει, ἀλλὰ περιέχεται, *Phys.* 207a25).

2. Fenomenología del fracaso

Con todo, las objeciones expuestas son anacrónicas (Guthrie 3, 252) pues se basan en concepciones sistemáticas de un dualismo ajeno a Anaximandro que le han impuesto el sambenito de «materialista». Por lo cual, en nuevo ejercicio hermenéutico, intentaremos ver por nosotros el problema como él pudo verlo, sin *aprioris* de base aristotélica ni modernas concepciones de materia.

2.1. El solo *ápeiron* no da razón de la sucesión temporal

Que por sí solo el espacio no pueda originar queda claro en una sencilla consideración, ya que, de poderlo, **nada impide que todos los espaciales –*ie.* todas las cosas- hayan de ser simultáneos,**

distintos sólo en cuanto distantes en lugar, lo cual contradice toda experiencia.

Más que en el espacio, los otros distan de los otros en el tiempo; y si dos distantes pueden aproximarse en el lugar, las cosas de ayer no pueden coincidir con las de hoy más que lo podrían las del pleistoceno. El Antes siempre distará del Después, y la indistancia temporal comportaría el absurdo de una multitud infinita en acto: **número que, por ser innúmero sería totalidad no total.** Así que la simultaneidad de todos impediría los todos.[1]

En dos palabras, **si el Todo siempre origina todo, ¿por qué nunca existe todo?**

Al respecto Nicol, en el pasaje arriba citado, incurre en el triple desenfoque tan común a los comentaristas:

a) El ápeiron no es 'ser por definición' sino por sí mismo.
b) La afirmación, cercana a Parménides, de que el Ser «carece de virtud genética», concepción reforzada por su afirmación de que el ser es «atributo» del *ápeiron,* y no hay tal: el Ser no puede ser «atributo» de nada por ser *atribuyente* de ser a todo.
c) Por lo demás, el problema de fondo no es el del modo «como el ente ingresa al devenir» (éste es problema de la ciencia que da por supuesta la constancia de la naturaleza), sino **el problema de la Física, problema del Por Qué de esa constancia:** διὰ τί ἀεὶ ἔσται γένεσις, **y cómo surge el devenir mismo**: καὶ τί αἴτιον γενέσεως, **cuestiones ambas que nadie aclara:** οὐδεὶς λέγει, *Met.* 1075b16-17.

2.2. Queda impedida la solución obvia del dualismo

Ante esta dificultad, la alternativa parecería obvia aun para un niño: si el Principio-*ápeiron* es incapaz por sí solo de delimitar los

[1] El número es definido. Y de ser «infinito» no sería éste ni aquél: sería un número innúmero.

muchos, bastaría asignarle un auxiliar. Y quedan claros indicios de que tanto Tales como Anaximandro vislumbraron la solución dualista.[1] Pero, si esta solución es lógica, ¿por qué no fueron formalmente dualistas? Tanto más cuanto que, por su composición con el sustantivo πέρας, el vocablo *ápeiron* incluye ya los dos conceptos básicos de Pitágoras, ¿por qué Anaximandro no llega al dualismo?

2.3. El impedimento: la gran «aporía milesia»

Pero de inmediato se alza aquí la verdadera dificultad de fondo, porque **ese auxiliar ha de ser distinto del *ápeiron*, y por ende opuesto a él.**[2] Y esto basta para que cualquier intento de solución dualista se estrelle contra una barrera lógica a la cual yo llamo «la aporía milesia»; barrera que, de tan obvia, ha pasado inadvertida debido al olvido de la *quaestio de facto*, por lo cual haremos de ella dos presentaciones.

2.3.1. El «otro principio» no sería limitado ni ilimitado

En su mínima expresión, la aporía se reduce a que, dado que el *ápeiron* requiere de otro principio, este «otro» habría de ser una de dos, limitado o ilimitado, definido o indefinido.

a) Si limitado, sería una cosa como cualquier otro *perítton* de *empiria* cotidiana; y la respuesta al «por qué hay cosas» sería

[1] Apunta al dualismo la mención de los dioses que, según Tales, «llenan todo» (†75). Y en Anaximandro (A 10) el punto *gónimon* sería ya un abierto prenuncio del Uno de Pitágoras, si solamente pudiera constar que no se trata de un razonamiento apriorístico de Aristóteles (K-R 191). La concepción late ya en la figura del centro simbólico u "ombligo" del hogar –es decir, el fogón (ἑστία)– que habrá de derivar hasta «el fuego central» del pitagorismo (Vernant 156ss).

[2] La concepción dualista estaba implícita ya en el mito bajo la figura de la pareja progenitora. Y por lo demás, Hesíodo es claro precursor del dualismo, aunque no se ve por qué el surgimiento de la Tierra queda desvinculado del surgimiento del *Xáos*.

«porque hay o hubo otra cosa». Y no nos detengamos a preguntar cuál, sino que vayamos a fondo: ¿por qué la hay o la hubo? ¿por otra cosa o por el sóolo *ápeiron?*

Que por sí solo el *ápeiron* no pueda producirla está ya visto, y sólo quedaría decir que «esa cosa» existe o existió por «otra cosa» y la pregunta queda intacta respecto a esta otra y a cuantas podamos suponer en indefinido regreso: ¿cuál otra a la cual no pueda anteponerse otra?

b) Así que sólo queda aceptar que el otro principio es ilimitado o *ápeiron*, pero por lo mismo no sería «*otro*» ni opuesto al *ápeiron,* pues ¿qué diferencia puede haber entre dos indiferentes, entre *ápeiron* y *ápeiron?* Dos indefinidos no son dos, y quien lo sostuviera igual podría decir que son tres o diez mil o cuantos le viniere en gana. Y para descubrir el absurdo no es menester la elegante fórmula leibniziana de la identidad de los indiscernibles.

2.3.2. El «otro principio» no sería ni Todo ni algo ni nada

En una segunda y más elaborada presentación, la aporía consiste en que, de darse otro principio, éste habría de ser el Todo, o la Nada, o el Algo. Ahora bien:

- No puede ser el Todo, pues que, para serlo, habría de incluir al *ápeiron.* Pero, si lo incluye, no puede serle opuesto.
- ¿Sería entonces la Nada? Tampoco, pues que nada haría ni podría limitar los muchos. La Nada a nada se opone ni es otra de nada.

En el intento de eludir lo obvio, algunos introducen aquí una «*nada relativa*» sin advertir –si son sinceros– que en realidad es algo. Y si bien Platón habla de un «no-ser que es», también advierte la necesidad de afinar términos con una *orthologia perí tó me ón* (*Soph.* 239B). **No se trata pues de la Nada, sino de la privación,** la cual no es relativa, sino relación. **No negación de todas las cosas, sino carencia del Todo y óntica tendencia y**

relación a él. Es lo que diría el alfa verdaderamente *privativa*, pero que en Anaximandro no pasa de negativa (↓246).

– Quedaría pues que el otro principio fuera «el Algo». Pero, como tal, «*el Algo*» es imposible, como imposible es como tal «*la Cosa*» que no fuera *ésta* ni *aquélla* (*tóde ti*). Como imposible es el *cada uno* que no fuera éste ni aquél. Ha de ser pues, **no *el* Algo, sino *un* algo**. Pero, ¿cuál de todos?

De manera que anteponer el artículo definido para decir «*el algo*» sería tramposo intento de indicar lo inindicable, que sólo puede ser «algo» si es éste y distinto de otro.[1]

Por lo demás, cualquier «algo», al igual que cualquiera otro, es 'abarcado' por el Todo del *ápeiron*, ni puede por tanto oponerse a él, ni menos puede limitar los todos: el principio no puede ser una cosa, que sería principiada. En dos palabras, ningún algo se opone al Todo, ningún ente se opone al Ser (τῷ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν *Met.* 1075b24).

Reitero que esta segunda exposición es mera variante de la anterior, pues por una parte un limitado sería «algo» y, por otra, en estricta lógica tan ilimitada es la Nada como el Todo; tan ilimitado el Límite como el No-límite.

En resumen, el otro principio debe ser en algún modo opuesto al *ápeiron*. Pero aquí surge la dificultad: **al Todo nada se opone, y menos que nada, la Nada.**

2.4. Núcleo de la aporía: por su ser mismo, el *ápeiron* exige a la vez que rechaza otro principio

Con lo dicho queda en evidencia la aporía en que el milesio se vio atrapado, ya que, como indefinido, el *ápeiron* para producir las

[1] Para el latín, la composición del vocablo daba ya la respuesta: *aliquid* es «otro-que» (*aliud quid*).

cosas requiere de otra *arxé,* pero como indefinido también la descarta. En dos palabras, **el *ápeiron* es exigencia a la vez que rechazo de otro principio.** Y sobreviene la *debacle*: **la respuesta *de facto* exige otro principio que la *de iure* rechaza**, aporía que dará pie, tanto a Parménides con su rechazo a los muchos, como a la antifilosofía sofística precursora del positivismo que ve como inútil preguntar por un origen de lo visible, y más inútil aún preguntar si es uno o son dos.

En conclusión, todo intento de solución dualista resulta fallido en el planteamiento de Anaximandro. Y, aunque resuelto en la *quaestio de iure*, el problema del Uno y los muchos se mantiene insoluble en la *de facto*. Queda así el monismo lógicamente atrapado en una contradicción, y podríamos con Jaeger sellar su epitafio:

> ¿Fue nunca realmente posible a la física milesia explicar toda la multiplicidad de las cosas en términos de un solo fundamento primigenio? (Jaeger 137)

Aquí es donde adquiere relieve la otra anomalía en la historia de la filosofía griega. Me refiero a Anaxímenes.

II. TRANSICIÓN DE MILETO A ÉFESO: ANAXÍMENES

El hecho de que sin explicaciones se presente a Anaxímenes como anomalía dentro de la escuela milesia es por sí solo motivo de reflexión: en efecto, suele darse por sabido que, al proponer al aire como Origen, da marcha atrás a la filosofía debido a que, al igual que el agua de Tales, el aire «es perceptible al sentido». Cyril Bailey describe esta opinión tan difundida:

> A primera vista parece un retroceso el que, después de la singular intuición de Anaximandro, volviera Anaxímenes a la idea de que la

sustancia primaria era una de las realidades de experiencia y eligiera el «aire» (Guthrie I, 116).

Y la opinión podría apoyarse en Aristóteles quien incluye bajo el mismo título de «físicos» a quienes proponen como primer principio al agua y a los que proponen el aire (*Phys.* 184b17). Pero queda la pregunta: si se dio una marcha atrás, ¿a qué se debió ésta? Baccou intenta una apología:

> Un élément matériel ne saurait être a ses yeux (de Anaximenes) defini negativement, comme l'ápeiron (81).

Pero esta defensa resulta antiproducente porque, fuera de que el espacio no es propiamente material (vimos que no es «substancia»), para la época resulta anacrónico llamarlo «elemento» (↑118).

1. La *quaestio de iure:* ¿qué es el aire?

Es pues menester examinar sin prejuicios el por qué parece abandonar el *ápeiron* para volver a algo «menos abstracto».

1.0. No es cosa

Gigon (112) pretende que el aire en Anaxímenes «es, por primera vez, un concepto de substancia». Pero, de ser así, cabría preguntar qué clase de «concepto» era antes, sobre todo cuando a renglón seguido nos informa que «La Noche no es ya "lo negro substancializado", sino una nubosidad espesa» (Gigon 113).

Parece pues suponer el sentido técnico de «substancia» que siglos más tarde dará a *ousía* la teología cristiana (lo cual aun en Aristóteles sería de dudar porque a veces la llama también *phýsis* (vg. *Phys.* 192b21, etc.).

Así que lo único cierto es que, al igual que nadie cuenta al agua como *item* en un inventario (↑98), nadie tampoco contaría al aire como un algo-allí. Cumple pues el requisito fundamental de no ser cosa.

1.1. Es el *Uno-mucho*

Pero, más allá del acercamiento negativo a lo que no es, el aire cumple con la base conceptual de la escuela milesia: **es uno y mucho a la vez** (↑75s). Y para verlo basta la pregunta: ¿es distinto el aire del comedor al de la sala, al de la calle, de la ciudad, o de la Tierra toda? La respuesta es «sí y no»: distinto en cada recinto y el mismo en todos. Más aún, para quienes vivieron antes de Torricelli esto equivale a preguntarse si es que el aire de la tierra es distinto al del Universo todo.[1]

Nada extraño por tanto que, al igual que hablamos de «el agua» y de «las aguas» (↑91), podamos también decir que un cuerpo vuela por «el aire» o «por los aires». Más aún, en análogo uso del plural, nuestras lenguas rebasan al griego, pues que llamamos con el indefinido «tinieblas» a lo que para ellos era el singular «tiniebla» (*skótos*) por ser más «concreta», literalmente «más compacta» que el aire como tal: era aire 'condensado' que fácilmente identificaban con los nubarrones que se convierten en agua.

Y todavía más, con el plural volvemos oscuramente a la intuición del *ápeiron* al cual, según Anaximandro, todas las cosas vuelven. «Desapareció en el aire» o «voló por los aires» equivale a decir que dejó de ser un algo definido, una «cosa», un *tóde tí*.

[1] La objeción obvia en contra del supuesto es anacrónica, y si hoy sabemos que en el espacio sideral no hay aire, lo sabemos por un dato aprendido, dato científico sometido a elaboración lógica y que hasta cierto punto es abstracto pues que nadie, ni el más exigente científico, lo puede constatar por simple experiencia personal. Recuérdese que el rechazo de Aristóteles a la teoría heliocéntrica se funda sobre el supuesto de un aire que se extiende por todo el universo, y, aunque hoy sabemos que el supuesto es falso, sus razones son más sólidas que las que Galileo funda sobre las mareas para sostener la teoría.

1.2. El aire es el *ápeiron*

Permite un paso más la expresión aristotélica ἀήρ ἄπειρον ὄν que acepta el sentido de que el aire *es* el *ápeiron.* Pero, aun si se lee como adjetivo («aire indefinido») ¿en qué puede *un* indefinido distinguirse de *Lo* Indefinido?

1.3. El aire es el Lugar

Por otra parte, antes de los experimentos de Empédocles (fr. 100) y de Anaxágoras (*cfr. Problemas* 914b9ss.), para las concepciones de la época no se ve aún la clara distinción entre aire y espacio, pues al igual que éste, aquél «abarca todo», *pánta periéxei.*

En tanto que Cornford (62) atribuye al pitagorismo «más antiguo» la identificación de aire y vacío, Guthrie, con más acierto, habla simplemente de una «concepción preparmenídea» (*SpPh* I, 252) que a mi ver era la de los pitagóricos matemáticos, según los cuales el Universo «aspira el aire desde el vacío circundante» (*Phys.* 213b24). No están pues muy lejos de la creencia popular, registrada por Aristóteles, de que «lo que está lleno de aire está vacío» (213a30).[1]

Queda así claramente acotado el problema: si como indefinido y como «lugar» el aire no es radicalmente distinto del *ápeiron*, ¿por qué Anaxímenes no lo llamó *ápeiron?* ¿fue por alguna razón semejante a la que Anaximandro tuvo para no llamar «Agua» al origen (↑112)?

[1] A propósito de la física de Demócrito, una estudiante de bachillerato me dio la curiosa interpretación de que «la Esfera *se llena de vacío*», que parecería eco a la tesis de que el Ser es la Nada.

1.4. Aire y movimiento

La respuesta más obvia es que, si bien el espacio de Anaximandro es móvil como ya lo era el *Xáos* de Hesíodo (↑31), esta movilidad no cae bajo experiencia y Anaxímenes simplemente habría acentuado esta formalidad; más aún, para él **el aire es el «movimiento eterno»** (cfr. frs. A5, A6, A7, A10), lo cual Platón habrá de atribuir luego al éter, vocablo en que por retorcidos vericuetos «etimológicos» encuentra que «siempre fluye alrededor del aire» (ἀεὶ ϑεῖ ῥέων περὶ τὸν ἀέρα, *Cratilo* 410B8). En suma, **el aire es la suprema actividad que *a sí mismo se mueve* sin que nada ostensiblemente lo mueva.**

Así que para la solución *de iure* el aire es símbolo más comprensible que un *ápeiron*-lugar en movimiento. Queda sin embargo el riesgo de inconsciente anacronismo, puesto que la «marcha atrás» que se le atribuye se basa en el hecho obvio de que aire y agua son perceptibles al sentido, pero se pierde de vista que éstos, en la consideración del presocrático, son de distinto nivel ontológico. En efecto, conforme a la norma no escrita que ellos siguen, el aire es ontológicamente superior al agua ya que ésta se pierde en aquél y de él resurge luego, en lo cual ellos ven que el aire «domina» al agua y es por ello «más principio» que ella. Aristóteles habla de que «del aire se origina el agua»[1] (*Phys.* 210a10), y de que el aire es «más simple» que ésta (*Phys.* 189b7).

2. *Quaestio de facto:* física de Anaxímenes

2.1. El proceso: apretamiento y aflojamiento

Por otra parte, entre Anaximandro y su discípulo se da una sutil diferencia en el modo de exponer la *quaestio de facto*, pues en

[1] Parece aludir al Timeo 52D.

tanto que para aquél son las cosas las que activamente «salen-de y vuelven-a el espacio», en Anaxímenes la actividad no es de las cosas sino del aire que «se aprieta y afloja».

Y con este dato las piezas del rompecabezas caen todas en su lugar justo. En efecto, algunos han encontrado en este «compactamiento» (πυκνώσις, πίλεσις) una reminiscencia metafórica del prensado del fieltro que era industria floreciente en Mileto.[1] En símil de base más familiar para nosotros, podríamos decir que, al «concretar» un bollo desde el *ápeiron* de la masa indefinida, el tahonero «aprieta» (*synkratêi*) lo que como 'agarrado en la mano' (*sxêma o xrêma*) queda definido y separado de los otros panes, aunque sólo es otro en la unidad de la misma masa que es «una y muchas» a la vez. Y así, **dar unidad a éste es darle diversidad respecto al otro; unir el Dentro al separar el Fuera.**[2] Pues bien, este «apretar» es el *synkratêin* de Anaxímenes que produce las cosas. Dice pues con más colorido lo que el *peri-éxein* de Anaximandro. Y de manera análoga, lo *ápeiron* (*aer*, «vacío») «se aprieta» en aire más denso (niebla y nubes), que en un segundo paso de compactación produce el agua de Tales, de la cual a su vez surge la «protocosa» o solidez indefinida de la Tierra (↑97).

Gigon glosa estas mutaciones en dirección inversa (*i.e.* hacia la *pyknósis*):

> Por dilatación surge el fuego del aire y, por condensación, [...] se convierte en agua, el agua en tierra y la tierra en piedra. (Gigon, 112).

En cuanto al proceso opuesto, la *manósis*, la describe Guthrie:

> Al calentarse, el agua [...] se convierte primero en vapor visible, y se mezcla luego con el aire invisible. Por una extensión de estos procesos cotidianos, (Anaxímenes) supuso que por una parte llega a

[1] Fieser (en internet) en el fr. 6 traduce por *to felt*.

[2] Incidentalmente, nadie dirá que, si la unidad de la masa sostiene en su ser los bollos resultantes, ello suponga que la masa sea el conjunto de todos los bollos ni que éstos estén individualmente contenidos en ella.

solidificarse en tierra y piedras y, por otra, al enrarecerse más, se vuelve más caliente, hasta quedar encendido como fuego (I, 124).

Adviértase una ambigüedad: no es que el vapor «se mezcle» con el aire, sino que se convierte en aire.

3. Originalidad de Anaxímenes

En suma, lejos de dar marcha atrás, Anaxímenes habría asumido el papel del hermeneuta que, en un estilo que Diógenes Laercio califica de «simple y conciso» (II, 3), se esfuerza por hacer comprensibles los enrevesados términos de su maestro (los *poietikóteroi lógoi* que dice Teofrasto, cfr. DK 12A9). Vendría pues a ser para Anaximandro lo que para Parménides sería luego Zenón, y con el nombre de *aer* habría hecho algo semejante a lo que siglos después hará Van Helmont con el *xáos* (↑95): ambos pudieron igualmente decir *ápeiron*, lo «sin nombre».

Y en cuanto a la *quaestio de facto*, la física de Anaxímenes se continúa con la de sus predecesores, tanto que, si se cambia el nombre de aire por el de *ápeiron,* su texto parecería mera glosa de Anaximandro: «todo sale del aire y vuelve a él conforme a la *táxis* del tiempo». No hay pues «retroceso» en el último de los milesios puesto que todos sostienen lo mismo. Más aún, en Anaxímenes no aparecen barruntos del dualismo fallido de sus predecesores que buscan una «causa activa» (↑198) ni aparece nada parecido a la *dine* que Anaximandro hubo de introducir para explicar el movimiento del *ápeiron.*[1] En otras palabras, **el aire realiza mejor que el espacio el atributo de fluidez y movilidad.**

Y sin embargo, de no ir más allá, Anaxímenes no pasaría de ser el *conventional scholar* que sucede en la cátedra a Anaximandro como «pálido reflejo suyo» (Luce 27).

[1] KR advierte que en él no se encuentra el «vórtice» de Anaximandro (225).

3.1. Anaxímenes, creador de terminología

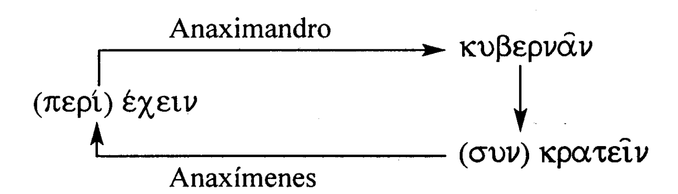
En contra de la opinión de Gigon que en el *periéxein* de Anaximandro ve un descuidada interpolación aristotélica (↑138), milita el hecho de que en su fr. 2 Anaxímenes hace una *hendíadis* paralela pero con una notable diferencia, pues, aunque mantiene el *periéxein* del maestro, cambia el *kybernâ* por *synkratêi*, con lo cual supera la habilidad con que Anaximandro fundió dos planos de significación en un vocablo, ya que *synkratêi* se puede traducir no sólo como «aprieta», «moldea», «cohesiona» o «define», sino también como «tiene en su poder» y, por lo mismo, «gobierna». Tanto así que, si intercambiamos el *syn* por el *peri*, podemos ilustrar a Anaximandro con la combinación opuesta, y en vez de *pánta peri-éxei* decir *pánta syn-éxei*.

En una construcción que Heráclito imitará con el quiasmo de su Fr. 61 (dioses y hombres, siervos y libres), el texto de Anaxímenes separa los verbos. Pero ambos han de entenderse en la unidad de la *hendíadis* como confirma el hecho de que ambos tienen como sujeto al aire-*psyché* en un caso y al *pnêuma*-aire en el otro, fuera de que al comienzo del fragmento dice que el aire es la *arxé* de todo lo que hay (literalmente «todos aquellos que son», *tôn ónton*), para repetir casi a la letra el pronunciamiento anaximandreo de que «de ese aire provienen los todos y en él se disuelven» (*gígnesthai kaí analýesthai*): surgir del aire no es «salir fuera» de él.

Lo que a nuestro propósito hace más fuerza es que, si con el prefijo *perí* Anaximandro acerca la semántica del *éxein* a la del *kybernân*, Anaxímenes, al cambiar éste por *kratêin*, lo acerca al *periéxein* mediante la introducción en filosofía de un nuevo prefijo, el *syn*, que habrá de jugar un papel cardinal en Heráclito y en toda la filosofía griega posterior.

Expresa así con más claridad la fusión semántica entre la delimitación y el sentido de Unidad, y convierte el *synkratêin* en cuasi sinónimo de *periéxein*. En otras palabras, si no obstante que suena a «imposición de perímetro», Anaximandro une hendíadicamente

al *periéxein* de definición el verbo gobernar, Anaxímenes lleva el verbo de gobierno (*kratéin*) a semántica de «definición» óntica.



El expediente enfatiza el sentido que con la *hendíadis* Anaximandro pretende dar a la *arxé,* y el *kratêin* de Anaxímenes asume la doble semántica de «apoderarse» y de «ejercer el poder». *Hendíadis* imposible en castellano, y que Diels Kranz intenta trasvasar al alemán: «*uns beherrschender Zusamenhalt*» (DK 13B2), que funde la idea de dominio con la de limitación activa: el *dominus* nos da la consistencia, lo cual permite la glosa **«prescribe circunscribiendo»;** o en expresión híbrida, pero que al fin y al cabo coincide en la raíz de *péras*, **«empiriza al im-perar»** (↑180).

Por otra parte, al sustituir la *hendíadis* de Anaximandro (*periexein-kybernân*) con la suya (*periéxein-synkratêin*), confiere a los prefijos *péras* y *syn* una sinonimia de fondo que los hace intercambiables, y **el peri-éxein se puede decir como syn-éxein,** actividad unitiva que preludia el *syndêin* (atar en unidad) con que Platón expresa la actividad del alma al unir los muchos sentidos corporales. Es pues unión trascendental, muy lejana por cierto de una mera compactación sin huecos en el orden físico.

Esta continuidad geométrica es meramente ideal: **fuera de la geometría no hay «sólidos», en lo real sólo hay «continuos»: *tá synexé.*** El perfecto *synexés* sería el *Syn*, o el *Exon*, el Uno de Parménides (*hén, synexés*): no ininterrupción espacial, sino plenitud de identidad.

En otras palabras, más que mero *periéxon* y abarcador espacial –como suele entenderse el *ápeiron* de Anaximandro– **el aire es**

también *synéxon* y cohesionador interno. De allí que las cosas –que en terminología de Anaximandro serían *ta periexómena*– para Anaxímenes serían *ta synexómena*, en prenuncio del συνεχές aristotélico que literalmente es lo «con-tenido» o «tenido en el *Con*» (*i.e.*, en la unidad ↑172), y no el sólido compacto y sin huecos como vulgarmente se entiende el vocablo. Visto así, el *synexés* lleva amalgamada la noción de que los otros, las cosas, son unidades en la Unidad.[1] Más violento con mucho es el juego entre *óxei kai éxei* con que Platón da a la *psyché* de Anaxágoras el sentido de *phys-exé* (*Cratilo* 400B).

4. Respuesta a la aporía radical: el Indefinido se autodefine

Al revés del *ápeiron* que lógicamente no puede producir los muchos, **el Uno de Anaxímenes no excluye a los otros**. En otras palabras, no es definido, sin que ello equivalga a que sea «indefinido» –lo cual para el griego sería «desordenado»–, sino que nada lo define por ser el definidor, al modo como la luz no es oscura, aunque no sea iluminada.

En fallido intento dualista de explicar cómo del indefinido surgen las cosas, Anaximandro hubo de postular un *gónimon* cuya procedencia no aclara, pero en Anaxímenes la respuesta es obvia: **nada define al aire, pues que él se autodefine** por condensación o «apretamiento».

Si la concepción parece pueril, su base nocional no parece muy lejana a la de la moderna terminología del «campo». Véase el siguiente texto: «la partícula no sería más que un sector donde (la energía del campo) tiene una densidad particular. Así quizá se pudiera deducir el concepto del punto-masa junto con la ecuación del movimiento de las partículas, de las ecuaciones del campo [...]» (Jaques, 137).

[1] Ésta parecería ser la base de Collingwood para ver en la *pyknósis* una definición cualitativa (39s).

Observo al margen que con su *gónimon* Anaximandro se habría acercado ya a la concepción del punto-masa origen del movimiento, lo cual vendría a corroborar los testimonios de la Antigüedad que le atribuyen la condensación-rarefacción. En todo caso podría verse en él un primer esbozo de la concepción del Punto-Uno que en Pitágoras delimita la Línea móvil.

Sólo adviértase que estos procesos no son mutuamente excluyentes, pues constituyen un gradiente en que todo otro es a la vez «menos rarefacto» y «más condensado» que otro. Más aún, la condensación que da el ser a éste es a la vez rarefacción que destruye al otro: el «pago por la injusticia», ya que lo otro es otro en cuanto no es otro (↑73). De allí los gradientes del fuego en Heráclito que derivan a las γενέσεις πυρός en Platón.

Ahora bien, el proceso de apretamiento y distinción de las cosas es invasión de otredad y por tanto «injusticia» en contra del Uno, el cual ha de corregirla. Corrección que consiste en reducir –en el estricto sentido del *re-ducere* que es «llevar de vuelta»– los otros a la Unidad y diluir así sus límites fenoménicos y con ello sus distinciones. Es pues proceso dialéctico: no negación de negación, sino manifestación de la Unidad que es el Uno que por ser actividad unitiva une el cada uno.

Queda así sembrado el germen del que habrá de ser el gran logro de Aristóteles en su *Física*, el de la distinción entre dos «motores» últimos, el que lleva hacia la Unidad que trasciende el movimiento de lo otro a lo otro, y el del Motor Móvil que es la *Phýsis*. Distinción entre Energía y dinamismo, entre *Ousía* y *Éxis* (↓237).

Y digo «trasciende» en el fuerte sentido de «lo asciende o eleva» al Ser, y por lo mismo lo pone o posibilita: el devenir de lo otro sólo es posible en su ontológica asunción al Uno, en la *ana-gogía* (201s).

4.1. La cara interna de la pregunta

Todo lo hasta aquí expuesto permite ver que el avance definitivo de Anaxímenes –ya más heraclíteo que milesio– es que por

primera vez alude al hombre en un texto filosófico. Y lo más importante es que **no es el hombre de filosofías conceptualistas, «hombre universal» y unívoco, sino el «Nosotros» univocante en que él y yo nos encontramos, el hombre real, hermeneuta del mundo:**

ἡ ψυχή ... ἡ ***ἡμετέρα*** ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ***ἡμᾶς*** (B2).

Con el ἡμετέρα y el ἡμᾶς el συγγκρατεῖν no alude a una cohesión espacial como la de las cosas, sino a lo que la filosofía alemana describe con el *bei sich sein*: no «continuidad» física, sino unidad del Lógos que constituye todo. Surge así la primigenia teoría del conocimiento, no basada en re-presentaciones conceptuales de lo real, sino en la unidad de parentesco ontológico de hombre y mundo en el Uno (que aquí es el Aire). Y resulta obvio el por qué se ha visto siempre en el fr. 5 de Diógenes una acabada expresión de la doctrina de Anaxímenes al construir una nueva *hendíadis* con el *kratéin* de éste (separado del *syn*) y el *kybernân* de Anaximandro, a la vez que da una síntesis completa de la doctrina de los tres sabios de Mileto:

> En mi opinión, **el poseedor de la *nóesis*** es lo que la gente llama «aire», el cual **gobierna** a todo hombre y **domina (*kratêi*)** todas las cosas: soy, pues, de opinión que este Mismo es Dios, quien lo alcanza todo y **dispone** los todos (*en su lugar*) y está en todo, y **ninguno hay que no participe de él:** pero ninguno participa al modo que un otro respecto a otro (*i.e.* por repartición o adición), **pues que son muchos los modos (de ser)** del aire-mente (*hendíadis*), (DK 64B5).

4.2. Aire y vida

Más allá del concepto de un «espacio móvil» (↑178) Anaxímenes encuentra un apoyo más firme y trascendente en la ancestral creencia que funde aire y vida en una realidad indistinguible que expresan Diógenes (Fr. 5) y Platón (*Cratilo* 399D). «Que el aire [...]

fuera la vida misma era una idea muy difundida, y una concepción de todo mundo era la del alma-aliento» (Guthrie I, 128).

La lengua fundió esta creencia en los nombres de «alma», que emparentan con los de aire y respiración. Y así, al igual que el *spiritus* latino, *pnêuma* y *psyxé* significan «soplo» y es obvia la cercanía entre el *anima* latina y el *ánemos*, nombre griego del viento, y entre el *atman* sánscrito y nuestra atmósfera.

Así que en Anaxímenes es clara ya la concepción que Sexto Empírico atribuye tanto a los pitagóricos como a Empédocles y en general a los italiotas, según la cual «hay un aliento que pervade como alma la totalidad del cosmos», de suerte que se da «una cierta comunidad entre nosotros y los dioses, más aún, con los animales» (*Adv. Math.* IX, o *Adv. Phys.* I, 127).

5. Conclusión

Con todo lo expuesto se puede ya sin reservas suscribir la conclusión de Bailey: «un examen de su teoría (de Anaxímenes) deja en claro que en realidad es un avance sobre Tales, y aun sobre el mismo Anaximandro» (*apud* Guthrie 116).

No es pues ruptura, pero tampoco mera secuencia cronológica, sino el primer avance dialéctico en la historia de la filosofía. No vuelta a Tales, sino eclosión de lo que en él estaba en germen. Porque si el mundo para Tales tiene un alma (*De An.* 411a7s), y si por otra parte el agua da la vida, entonces el aire-vida de Anaxímenes viene a ser en Mileto la suprema manifestación de la *arxé*. Dicho con Aristóteles, **el aire es anterior al agua y «principio en sentido más profundo»** (*málista arxén, Met.* 984a5): todo lo contrario a un retroceso.

6. El puesto histórico de Anaxímenes

Dijimos en la Presentación (*viii*) que la presente obra comenzó como búsqueda de solución a la doble ruptura que en los historiadores

suele darse desde el prístino monismo «espacial» de Anaximandro hasta el dualismo de Pitágoras por una parte, y al monismo «logal» de Heráclito por otra. Pues bien, con la interpretación aquí propuesta quedan subsanadas de modo natural ambas rupturas.

6.1. No es transición hacia Pitágoras sino hacia Heráclito

Collingwood había ya sospechado que Anaxímenes fue filósofo de transición. Pero, incapaz como tantos otros de ver que la verdadera razón de ésta fue el fracaso del monismo de Anaximandro, se deja arrastrar por la fácil linearidad cronológica y hace de Anaxímenes el puente hacia Pitágoras, sin ver que en realidad lo es hacia Heráclito:

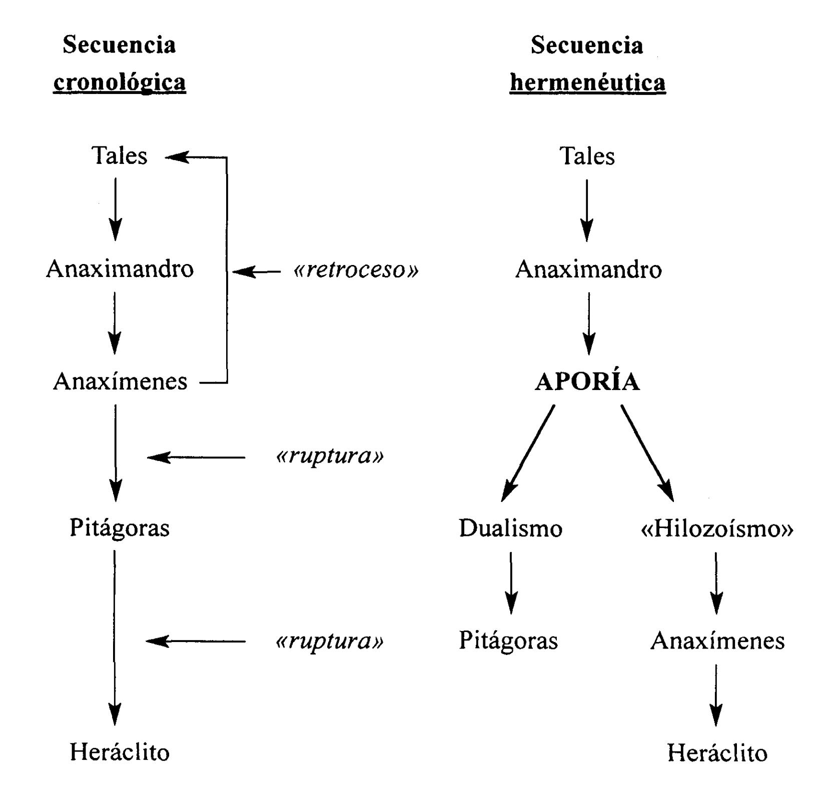
> (Anaximenes) ought to be called not so much a member of the Ionian school as a link between that and the school of Pythagoras (Collingwood 40).[1]

Pues bien, la comparación entre la secuencia cronológica que sigue la mayoría de los autores y la que aquí hemos expuesto deja en claro que Pitágoras y Anaxímenes presentan dos soluciones paralelas y mutuamente independientes para la aporía en que el maestro de ambos quedó atrapado (↑201). Pero en tanto que Anaxímenes modifica el Todo de Anaximandro –el *ápeiron*– y lo convierte en aire,[2] Pitágoras simplemente separó en el Origen de aquél el aspecto *Uno* del aspecto *Mucho*. Se explica además por qué, en opinión de Aristóteles, Heráclito coincide con los milesios (οἱ πρῶτοι φυσιολογήσαντες, *De coelo*. 298b29).[3]

[1] Más aún, por «su insistencia en el concepto de condensación y rarefacción» llega a llamar a Anaxímenes *nascent Pythagorean* (39), olvidando que el concepto es común a los tres milesios.
[2] Así Hermias: τὸ πᾶν ἐστιν ὁ ἀήρ, DK 13A8.
[3] Guthrie niega esta afiliación (451). Simplicio la sostiene en DK 13A11.

Así que Anaxímenes es el eslabón perdido que permite reintegrar a Heráclito al seno de la filosofía jonia, pues claramente preludia sus *tropái* o mutaciones del fuego (B31), descritas luego por Teofrasto (DK 13A5) e Hipólito (A7). De manera que, tanto fuego como aire, más que a la "materia" del llamado hilozoísmo, aluden a la vida.

En suma, esta reordenación hermenéutica elimina las rupturas y retrocesos que exige el tradicional esquema cronológico, con el bono adicional de que vuelve nítida la relación de Anaximandro con Tales:



Pero lo que más importancia tiene para nuestro estudio es que los esfuerzos de Anaxímenes y Pitágoras por resolver la "aporía milesia" abren la puerta a la comprensión de la unidad dialéctica,

tanto de la filosofia milesia, como de la de Jonia y más allá. Testigos, una serie de *hendíadis* que hacen eco a la de Anaximandro y permiten perseguir una herencia en línea recta hasta Aristóteles:

περιέχει καὶ κυβερνᾷ.

Que Anaxímenes convierte en

περιέχει καὶ συγκρατεῖ.

Y en Heráclito asume verbos de sentencia judicial:

κρινεῖ καὶ καταλήψεται (B66).

Diógenes simplifica el verbo que introduce Anaxímenes:

κυβερνᾷ καὶ κρατεῖ (B5).

Y el último eco es la díada aristotélica:

βασιλεύειν καὶ ἄρχειν (*Met*, 1091b4).

Y de allí hasta el día de hoy, Anaximandro sigue siendo actual.

V

LA HERMENÉUTICA EN LA HERENCIA DE MILETO

0. ARISTÓTELES, INTÉRPRETE DE LOS MILESIOS
I. LOS ACTIVOS DE LA HERENCIA
II. LOS PASIVOS
III. LAS REPERCUSIONES AL DÍA DE HOY

Se ha visto en los textos de Anaximandro el despertar de la Razón Occidental (Jaspers 7), una especie de *Big Bang* cuyas señales estaríamos hoy recuperando (Caputo 160), tarea que han vuelto difícil las mil y una acrescencias sedimentadas por siglos de comentarios.

0. ARISTÓTELES, INTÉRPRETE DE LOS MILESIOS

Pero resulta paradójico que precisamente a Aristóteles –a quien debemos la mayoría de datos acerca de los presocráticos– se le haya acusado de forzar sobre los textos de ellos sus propias concepciones hilemórficas haciendo caso omiso de consideraciones históricas; más aún, de incurrir en ceguera y hasta en ¡falta de sentido común!

> As soon as he comes to assess his predecessors in the philosophical tradition he is so blinded by the problems and presuppositions of his own thought that he loses his common-sense and even any idea of the proper way to handle evidence (Guthrie 42).
>
> Where his power of analysis raced far away of theirs *(milesios y atomistas),* his historical sense has not kept pace with it [...] (43).

Estas acusaciones por su mayor parte se reducen a dos: atribuir al *ápeiron* la noción de Principio –que según ellos no es de

Anaximandro (↑181ss)– y haber visto en el *ápeiron* la materia de su propio sistema.

Y esta última –que parecería la más clara– no puede aducir en su apoyo ninguna afirmación taxativa de Aristóteles.[1] Y la razón escapa a los críticos incapaces de ver que entre materia y Principio se da una unidad trascendental por la cual **el ser de aquélla es privación de éste** (*Phys.* 208a2), y por tanto dinamismo, potencialidad y tendencia al Principio. De allí que eluden comentar textos como el siguiente:

> Es absurdo ver el *ápeiron* como περιέχον en vez de περιεχόμενον (*Phys.* 203a8 –recuérdese que el περιέχον es τὸ πέρας, *De coel.* 293b14).

Sin embargo estas escaramuzas han ocultado tanto a seguidores como a adversarios de Aristóteles la verdadera responsabilidad de éste en el olvido generalizado de que el *ápeiron* de Anaximandro es el espacio.

Y no que le sea desconocida una idea que aparece en *Timeo* (52) y que él cita en *Phys.* 209b11. Por lo demás da crédito a Hesíodo por haber visto que, por ser «lo primario», el Caos es la *xóra* (*Phys.* 208b33). Más aún, ve en el agua «el lugar de todo» (↑179). Y sin embargo deja al *ápeiron* en la vaguedad de algo «intermedio» entre aire y fuego (*GenCorr.* 329a1).[2]

Podríamos justificar su posición a la luz de su cruzada en contra de los pitagóricos de su tiempo que confunden espacio real y espacio geomé-

[1] Lo más que llega a decir es que «los demás *parecen* usar el *ápeiron como hýle* (lo cual afirma también de los elementos de Empédocles). Son pues sus intérpretes quienes han cambiado la pregunta última del Por Qué hay cosas (↑3) a la *de qué* están hechas (cfr. Guthrie 82). Como si a la pregunta del por qué hay sillas hubiera que responder «porque hay madera». Esta es la que Berlin llama «falacia jónica» (138), aunque advierte que los milesios *posiblemente* no incurren en ella.

[2] Habría que ver si ese «algo» es opuesto a aire y fuego, pues de lo contrario no es intermedio sino mediador, y por tanto, el Medio. Pues bien, el espacio no rechaza al aire y al fuego, sino que los «abarca», expresión primitiva para decir que «los trasciende».

trico (*Met.* 985b23ss, ↓242). Pero la razón de fondo fue que, en tanto que **para Anaximandro el espacio es el Todo, para Aristóteles es la Nada** (*Phys.* 212a4s).

Habría que ver, pues, si no son más bien los críticos de Aristóteles quienes, dando por supuesto que los milesios siguen esquemas metódicos lógico-causales, no advierten que aquél es más fiel al pensamiento de éstos:

> The shortcomings of the Milesians' analogies when judged as scientific hypotheses are obvious [...]: indeed they should hardly be considered hypotheses at all, as they did not serve as the source of testable predictions (Lloyd 229).

Conclusión impecable. Pero, ¿por qué los pronunciamientos milesios acerca del Origen se han de juzgar como fuente de hipótesis científicas? Y en todo caso, ¿por qué estas críticas a Aristóteles, aunque son ya seculares, no han contribuido apreciablemente a la aclaración del pensamiento milesio?

I. LOS ACTIVOS DE LA HERENCIA

El olvido aristotélico del *ápeiron*-espacio fue factor decisivo en la tan extendida desconexión que en los libros de historia se da entre Anaximandro y sus inmediatos herederos, Anaxímenes y Pitágoras (↑217). Pero irónicamente este olvido se revierte en contra de Aristóteles mismo y con consecuencias mucho más graves que la de una mera confusión de datos históricos pretéritos ya que ocultó su importantísima contribución a la transmisión de concepciones fundamentales de la herencia milesia, a saber:

a) La observación dialéctico-sinóptica de que lo otro no es otro (↑73).
b) Que el Origen último de los otros no son los elementos, sino el Uno-mucho, que en la *quaestio de facto* ha de dar a las cosas tanto el ser como el no ser (↑77).

c) Y lo más grave es que se ha perdido de vista que, bajo su propia doctrina de las categorías, Aristóteles mantiene el uso milesio del Haber existenciario (↓237), pérdida que lleva al error de sostener que en su Metafísica él rechaza la doctrina de la participación.

Colateralmente se esfuma el hecho de que sus críticas a los milesios –implícitas en el calificativo de «físicos»– se deben no sólo a la balbuciente terminología de ellos (*Met.* 993a15), sino sobre todo a que no siempre son fieles a su programa y mezclan respuestas últimas y penúltimas: confunden –como hemos visto– *ousía* con *phýsis*:

> Algunos fisiólogos hacen surgir (los muchos) del Uno, **pero hablan de otro modo** (ἕτερον τρόπον, *Met.* 986a15).

1. Anaxímenes, hermeneuta de Anaximandro

Al quedar desubicado Anaxímenes de su verdadera posición histórica (↑216) se rompe el lazo hermenéutico que une a Anaximandro con Heráclito y de allí, con Platón y Aristóteles. Lazo que consiste en el parentesco de hombre y mundo en el Origen.

En efecto, según el primer heredero de Anaximandro, **el mismo aire que nos constituye en unidad (συγκρατεῖ ἡμᾶς) es el *periéxon* unificador del mundo** (fr. 1), de suerte que entre ambos se da un parentesco ontológico[1] por el cual **sabemos la *phýsis* no por representaciones internas de un *Fuera* inalcanzable, sino que <u>la sabemos siendo</u>,[2] aunque <u>siendo también la ignoramos</u> en la amnesia de nuestro propio *ser-con* el mundo que es a la**

[1] Dicho parentesco habrá de resonar tanto en el materialista Demócrito cuyos átomos esféricos, constitutivos del alma, surgen de la misma esfera que los poliédricos constitutivos del mundo, como en la doctrina platónica del Bien que participa la verdad a lo conocido y al cognoscente su capacidad de tal (*Rep.* 508E).

[2] «Todos los vivientes en él viven [...] y de él tienen todo conocimiento» Diógenes en DK 64B5.

vez *ser-más allá* del mundo: acompañamiento y marcha que es *méthodos*. Amnesia y anámnesis que constituye al hombre en símbolo ontonoético, *Inter-soy Inter-és* (Cruz 62; 119).

Así que entre alma y mundo no se da la oposición racionalista de sujeto y objeto, pues que el *Inter-és* es ontológica fusión de presente con Presencia en el Aquí: del Dentro y el Fuera en exterioridad que es interioridad: ***inter-eso* al mundo en cuanto *inter-soy* con él.**

> Connaître et se connaître ne sont pas deux actes, mais deux aspects d'un seul et même acte (Gilbert 2.213).
>
> Toda comprensión es un comprenderse (Gadamer 326).

1.1. Ontología e intencionalidad

Así que en mi ontológica simbolización con el mundo elevo el mundo a la Palabra, a la vez que me sé a mí mismo (aunque me sé en ignorarme). Y si, como pariente del mundo, el hombre *va-con* (μετά) la otredad de las cosas, como pariente del Lógos va más allá (μετά) de lo otro hacia una más plena identidad de sí mismo.

La consecuencia es de importancia capital: la tan traída y llevada «intencionalidad» es en el fondo la tendencia ontológica del hombre, no al «*Es*» de las cosas que sólo en él se formaliza, sino hacia la plenitud de la Palabra, *i.e.* al *Soy* desde un *Estoy* que ha de definirse. Tendencia a ser humano:

> Todas las intencionalidades del hombre se orientan al ser [...] y sólo por eso puede tener experiencia y comprensión, *i.e.*, sólo por el ser puede tener mundo (Beuchot 79).

No es pues intencionalidad de orden «meramente noético» (si es que ello es posible), **sino anámnesis ontológica, tendencia hacia la propia identidad: ejercicio de *meta*-física que constituye**

al hombre en *Méthodos* de todos los métodos. Y es el parentesco de toda la naturaleza, y de ésta con el hombre, lo que posibilita la anámnesis, la ascensión hacia la idea (cfr. *Menón* 81D y *Rep.* 490B).

En su implicación y simblesis con lo otro, el hombre eleva lo otro a la unidad, ordena la multiplicidad y la constituye en kósmos. Y en su propia futurición introduce lo otro en la Historia.

Desde luego, la afirmación sería idealista en una posición dicotómica que separe la presencia humana de lo presente, su pensar de su ser, y reduzca el mundo a mera combinación mecánica de otros con otros y contra otros, y la historia a sucesión ciega en que todo antes es después de otro antes. Pero al afirmar que constituimos el ser del mundo no se pretende que hagamos ni fabriquemos su estar en causalidad eficiente, al igual que no son los niños los que «hacen» el orfanatorio pero sí le dan su ser de tal. **Constituimos el mundo en constituirnos a nosotros mismos**: dicho tersamente, lo *in-ducimos* (εἰς-ἄγειν) al *in-ducirnos-al*-Ser: la anámnesis es *eis-égesis, in-ducción* y entrada al Ser.

1.2. Analogía como elevación ontológica

De allí que el aire de Anaxímenes –que en su hermeneuta Heráclito habrá de derivar a Lógos (y a Nóesis en Diógenes)– en su acto de συγκρατεῖν *ana-loga* ontológicamente el mundo y lo constituye en *kósmos*, es decir, diversidad elevada a la unidad. Y debido a esto el mundo no es el Lógos, sino el *ana-lógos*, porque **en estricto sentido la constitución del mundo es elevación al Lógos o *Ana-logación*, la cual por lo mismo no es meramente «noética» sino ontológica *Ana-agogía*** en el fuerte sentido platónico.[1]

[1] Gadamer (111) toma el sustantivo del Pseudo-Dionisio, pero la idea ya está implícita en el *aná... ágein* platónico (cfr. *Phaedr.* 265D) que Aristóteles no sólo funde en un único vocablo (*Met.* 1051a30 *EtNic* 1170a18), sino que llega a sinonimizarlo con ἀναφέρειν (*Met.* 1004a26) y a llamar a los otros "*anagómenos*" al Uno (b33).

Y por su parentesco ontológico con el mundo, el Yo humano es *ana-logante*: más que pastor del ser es cura del mundo, «cura párroco» en el fuerte sentido que insinúa la traducción de Gaos a *SZ* en eco al *dictum* de Ortega: «si no salvo la circunstancia, no me salvo yo» (I 323). El hombre es curador (I 261s) y su presencia es actividad anagógica: método del ser en el devenir pues que participamos de ambos. Método que es acompañar –μεθοδεῖν–[1] lo presente, y no combinar representaciones abstractas. Acompañarlo al constituirme a mí mismo en el Aquí y llevarlo *más allá* en la propia elevación al lógos y al sentido.

1.3. El *Nosotros,* dialogía y lenguaje en Anaxímenes

Y es también Anaxímenes quien da el enorme paso hermenéutico que une a Mileto con la posteridad filosófica. En efecto, *no habla-de* «el hombre» como concepto universal, sino que ***habla-en* el «Nosotros» (ἡμᾶς) en el que tanto el milesio como el lector y como yo quedamos ontológicamente comprendidos**, y en el cual el mundo es el mismo para todos, y en donde se da la convivencia hermenéutica.

Con esto ya en Mileto la Pregunta se despliega en sus dos aspectos –interno y externo– lo cual no se debe a un supuesto «misticismo» como el que se atribuye a Pitágoras. Porque, **si bien no somos el Ser sino *Inter-ser*, no somos el Lógos sino *Inter-lógos* –en griego "*Dialogía*"– es decir, "Lenguaje".**

Y en nuestro ser *Dia-lógos trans-logamos* el mundo, que sólo en el Nosotros es mío. La *analogancia* del mundo se realiza en la *Dia-logía,* que tampoco se agota en el intercambio físico de señales que sólo son signos en la Dialogía y lengua sólo en el Lenguaje: en la unidad dialogal del hombre se da la unidad del mundo: inter-soy inter-és, e ***Inter-ser* es *Interpretar*.** No somos

[1] La expresión *metodizar* –novedosa quizá– permite un más claro acercamiento a los llamados «métodos trascendentales».

hermeneutas de significados ni de representaciones, sino de realidades: hermeneutas del mundo. **Comprender el Ser es ser comprendido en el Ser.**

Ahora bien, se da una diferencia ontológica entre el *dialégein* humano y la *trans-logación* de las cosas: en éstas es determinación en forma definida y predicable, en tanto que el *día-légein* es Lenguaje, predicante y definidor de formas, al que por ello en eco a Heidegger podríamos llamar «casa del mundo». Lenguaje que es el Uno de las muchas lenguas.

1.4. Analogía y ciencia

Todo otro se opone a todo otro (↑70), pero ningún otro puede oponerse al Uno (sería oponerse al Ser). Y, a la inversa, el Uno no se opone a los otros como éstos se oponen entre sí. **El Todo no se opone a los todos por ser la Unión de los contrarios, la Unidad de los otros.**

2. Las vertientes de el «Uno-mucho»

El Uno-mucho que en Heráclito deriva al «Uno-todo» (ἓν πάντα εἶναι B 50) y en Platón al «muchos y uno» (τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἓν ἐστιν *Soph.* 242E), alcanza en Diógenes su más lúcida expresión: el aire, idéntico con la *nóesis,*[1] es «multimodal» (πολύτροπος).

Ahora bien, aunque al establecer las bases de la analogía en contra de Parménides (↑78) Aristóteles no desaprueba la doctrina del Uno-mucho (*Phys.* 186a1), parecería sin embargo rebajar el *polítropos* desde el plano del Ser al del Decir, y diluir la sustantividad de «los muchos» con el adverbio «de muchos modos» (πολλαχῶς λέγεται). Y dado que la tradicional «definición» de analogía se

[1] πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοησιός εἰσιν· ἔστι γὰρ **πολύτροπος** (DK 64B5).

apoya sobre esta frase, surge el problema, toral para cualquier tratado de hermenéutica: **la analogía ¿es de conceptos y vocablos y por ende del dominio de la lógica, para una «metafísica deductiva»? ¿O es del orden de lo real, lo singular y lo múltiple?** Y el problema va más allá, porque, si lo real es algo *fuera* del intelecto, ¿podemos con representaciones internas saber la realidad de un mundo externo? Como fácilmente se ve, está aquí en juego el estatuto mismo de la filosofía.

Pues bien, el germen que sembró el milesio rebrota en Aristóteles. Y así como el *ápeiron* no se opone a las cosas a las cuales constituye como los opuestos, así «**nada se opone a lo primario**» (τῷ δε πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν, *Met.* 1075b24). La analogía es superación de la otredad y, como tal, trasciende semejanzas y desemejanzas, igualdades y desigualdades. Pero no las trasciende en un *«más allá»* inaccesible, sino en cuanto fundamenta el Aquí en el más allá: **trascendencia es principiación y finalidad.**

En suma, **la diferencia entre otros es la relación de cada uno al Uno: es *Anagogía.* Y en tanto que lo otro se opone a lo otro en diferencia óntica, ningún otro se opone a la Unidad (Heidegger hablaría de «diferencia ontológica»)**: οὐκ ἀντίφασις ἔστι τοῦ ταὐτοῦ (1054b20). Y la razón implícita es que sólo en el Mismo pueden darse los distintos.

Y viene aquí el paso definitivo: precisamente porque entre Ser y Estar no se da oposición, **tampoco se da entre metafísica y ciencias.** En otras palabras **la ciencia πρώτη no tiene opuesto, pues que el πρώτον ὄν tampoco lo tiene**. Y la razón no es conceptual sino ontológica: οὐ γάρ ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν (*ibid.* 22).

Tres consecuencias derivan de inmediato:

a) El Mismo es tanto Saber como Ser, Identidad de Logos y Ser en el *Soy*, que en el hombre no es pleno, sino marcha hacia la identidad.

b) El pensar no es opuesto al ser, y el *Soy* –la persona– es no sólo síntesis de los trascendentales (De Finance 488), sino el Σύν

de toda *synthesis*, la trascendencia misma de todo método trascendental: actividad de tendencia y búsqueda.

c) Por ello la pregunta por el mundo es la cara externa de la Pregunta por sí mismo (↑3).

Por ello, en fin, **como marcha hacia sí mismo, el hombre es Método trascendental de todo método categorial**, lo cual no está muy lejano del hombre «medida de todo». Pero no se entienda el hombre de Protágoras, sino el Nosotros de Anaxímenes. **La Palabra tiene al mundo, pero el hombre tiene la Palabra**.

Y la nueva mención del «tener» nos lleva a una más detenida consideración del ἔχειν, el polo *de facto* que es el aspecto perdido de la herencia de Anaximandro (↑137).

3. La *quaestio de facto*: ἔχειν y realización

El tema de la analogía y participación, difícil de suyo, se oscurece todavía más por el olvido de dos hechos históricos: a) que **la filosofía no comenzó con el verbo *ser*, sino con el ἔχειν en uso existenciario** (↑146ss); y b) que **Aristóteles sigue profundamente influido por dicho uso**. Y por este olvido se vuelve incomprensible la relación entre el περιέχειν y la ἀρχή ; y se carga a su cuenta el haberlos inventado (↑138, 181), con lo cual se esfuma el importante papel que jugó en la transmisión de la herencia milesia.

3.1. El *éxein* en filosofía griega

Fuera de que el *éxein* existenciario no encontró traducción latina, el ulterior predominio del verbo *ser* en los medievales determinó el olvido de esta herencia que es fundamental no sólo en toda la filosofía griega, sino sobre todo en Aristóteles.

3.1.1. Dialéctica tenencia-pertinencia

Dado que el *tener* castellano detenta la semántica del *haber* (ἔχειν ↑142), comencemos por subrayar dos hechos:

a) Si bien nuestro «tener» es transitivo, no lo es su compuesto *per-tener* (hoy *per-tenecer*, cfr. Corominas), ni rige complemento directo. Y así como por ser el más activo de los verbos no se dan pasivos del Ser (↑148), tampoco se dan del περι-έχειν. Dicho tersamente, **los ἔχοντα son activos y actuales que activamente ejercen el ser, aunque como tendencia al ser, como *«hay»*.**
b) Por otra parte, no se da poseedor sin poseído, ni tener sin pertenecer; y, a la inversa, lo no pertinente es «lo que no hace al caso», lo que no ha lugar, lo absurdo o imposible.

Quedó expuesto atrás (↑148s) que el ἔχον o Tenedor supremo en su dominio da el ser a lo otro por lo cual el Ser es el Haber trascendental constitutivo del *Hay* predicamental. Haber preeminente que Anaximandro llamó περι-έχειν. Haber que es habitar y habilitar (↑172s).

Compárese al respecto su fragmento 1 con el 1 de Heráclito: el πάντα περι-έχει con el ὅκως ἔχει πάντα.

3.2. Círculo ontológico: pertenecer-a es participar-de

Dado que fuera del Todo nada hay, dominio y donación son idénticos en el Todo: su περιέχειν es el παρέχειν de que luego hablaremos. Más aún, el acto de donación es la actualidad de lo donado, proporcionado-a todo en cuanto «partícipe-de» el Todo.

Y esta relación se expresa con el constructo filosófico *met-éxein* que significa participar-de, relación que repite el latín, no sólo entre *teneo* y el compuesto *per-tineo*, sino sobre todo entre el *habeo* y sus compuestos que son *perhibeo* y *debeo* (*per-habeo* y *de-habeo*). Aquél

corresponde al *par-éxein* y, como él, significa «dar», «proporcionar» o «participar-a», en tanto que *debeo* o «haber-de» y «participar-de» corresponde al *metéxein.*

Por otra parte, sólo quien *habet* puede dar *(per-hibet)*, a quien por *tener-de, de-habet* y es *debitor* en el mismo haber del Habiente supremo. Y al igual que la realidad del préstamo no es distinta de la de la deuda, así también **el ser del don es su ontológica relación al donante**.

No es fácil sin embargo ver que el *de-habeo* es tal en el *per-hibeo*, ni que **la deuda es la donación**.

3.2.1. Ἔχειν *y participación*

Esta consideración abre nuevos cauces al tema de la participación que por siglos se ha estancado: el παρέχειν del Uno es el μετέχειν de los muchos, **la tenencia del Uno es pertinencia de los otros.** En dos palabras, **la participación es dependencia ontológica:** no una relación añadida al ser del participante, sino que **el ser mismo del participante es la relación** (*entelequia*, ↓231).

Y con el doble régimen del activo *éxein* (acusativo y genitivo) el griego expresa la estrecha relación ontológica entre producido y productor, la cual trasciende la relación categorial entre causa y efecto. Y el padre tiene hijos en cuanto éstos «*tienen-de* el padre». Concepción que fundamenta el llamado caso «*generativo»* por el cual el nombre del hijo era el nombre del padre puesto en genitivo (cfr. Πέτρου, Petri, Petrov, Peters' ...), y sin esta pertenencia el hijo era nadie en la sociedad. Puesto en dos frases que distinguen y relacionan τὸ ἔχον y τὰ ἔχοντα, a la vez que resumen donación, participación, dependencia y relación:

τὸ Ἔχον	ἔχει	τὰ	ἔχοντα	(acusativo)
	↓↑			
τὰ ἔχοντα	ἔχει [1]	τοῦ	Ἔχοντος	(genitivo)

[1] Recuérdese el régimen de neutro plural con verbo en singular (↑152).

En suma, entre el Todo y los todos se da una relación de doble dirección que el griego expresa con el doble régimen del ἔχειν. Venir del Ser es entrar al Ser en lo que llamaré un «círculo ontológico».

3.2.2. Círculo Ontológico y hermenéutica

Logramos así un atisbo del *cómo* de la constitución última del mundo: *participación-de* es *pertenencia-a*, la ἕξις es μετέξις: **literalmente se trata de un círculo ontológico** que ya Anaximandro balbució como «salida y vuelta al *ápeiron*» y Heráclito afinó luego en la dialéctica del ὁδὸς ἄνω κάτω μία de B 60, y en el διαφερόμενον συμφερόμενον de B10. En dos palabras, **lo que del Ser sale no va a la Nada: salir del Ser es entrar al Ser.**

Pues bien, **sin este círculo trascendental u ontológico no es posible forma alguna del círculo hermenéutico** tan pobremente descrito por la desgastada fórmula «**el concepto de parte remite al del todo y viceversa**». No se trata de conceptos –que en realidad a nada remiten– sino de la Unidad del Uno que unifica al cada uno en unificación que es multiplicación: circularidad y dialéctica que en glosa a Platón podríamos llamar «sinóptica» (*Rep.* 537C).

Por ello el acto de dominio que el *éxon* o Tenedor supremo ejerce «hacia abajo» (ὁδὸς κάτω en Heráclito) es acto existenciario que en los *éxonta* (las cosas) es orientación analógica –ὁδὸς ἄνω– sin que por ello el Uno sea los otros. Dicho sin rodeos, **aunque en lógica la in-ducción es *distinta-de*, e *inversa-a*, la de-ducción, en la realización del mundo la ana-logía es *katalogía*: el círculo ontológico.**

No trato pues de mera analogía lógica sino de su fundamento que es la analogía ontológica o *anagogía* (↑228). En suma y en términos más usuales: **la analogía es la participación.**

Salir es pues entrar. Pero entrar ontológico que, al revés del físico, no requiere un previo estar fuera (estar fuera del ser sería no

ser). Y por no entenderse esto (↓256s) se ha degradado el círculo ontológico a circulación lógica o a mera curvatura de la linearidad que, olvidada de la identidad de Principio y Fin, pretende con Alcmeón juntar comienzos con términos (DK 24B2).

4. Avatares del haber

La combinación milesia del verbo ἔχειν con los prefijos περί y σύν adquirió una fecundidad insospechada cuando Diógenes de Apolonia, Platón y Aristóteles introducen las variantes παρά y μετά:

περι	ἔχειν
συν	ἔχειν
παρ	ἔχειν *per-hibeo* (teneo) (ὁδός κάτω)
μετ	ἔχειν *debeo* (*pertineo*) (ὁδός ἄνω)

De estos constructos verbales surgieron los tecnicismos para decir la realidad de lo otro y de lo mucho, a saber, συν-εχές, μετ-έξις y ἐντελ-έχεια.

Y es esta combinación del ἔχειν con distintas partículas el hilo conductor –no siempre advertido– que establece la unidad de la filosofía griega bajo las oposiciones entre distintas escuelas, porque en el fondo todas sostienen que **cada ente es, en sentido platónico, su propia *metéxis* o relación al Ser: relación que no está fuera ni dentro del ente, ni añadida a él, sino que es su «dentro», su entidad.**

Y no es mera coincidencia que estos vocablos que ponen en mil y un aprietos a los comentaristas sean todos derivados o compuestos del verbo *éxein* que se despliegan en las dos vertientes del léxico de participación, a saber:

Participante que Da (μεθέκτικον)[1]	**Participante que Recibe** (μετὲχον)
τὸ Ἔχον	τὸ ἔχον, σχῆμα
συν-ἔκτικον	συν-εχές
παρ-ἔχον	μετ-έχον
(τέλος)	ἐν-τελ-έχεια

No es éste el lugar para extendernos sobre la razón histórica de este extraño uso existenciario del *éxein:* baste tener en cuenta lo dicho atrás (↑142ss) y que el participial *Ousía* –y probablemente la *Éxis*– corrían en el habla popular antes aún de la fundación de Mileto.

5. Aristóteles, heredero de Anaximandro

La recuperación del ἔχειν existenciario deja de manifiesto que, lejos de imponer sus concepciones al milesio, Aristóteles se mantiene fiel a la herencia que de ellos recibió, y que ellos vieron al Origen como la *Ousía* que *pánta periéxei*: la que domina los todos en un dominio o ἀρχή trascendental. Pero sobre todo se ve el por qué Aristóteles opone a ésta la *éxis* («tenencia» o *habitus*) para nombrar la protocategoría de todas las cosas (que son los *metéxonta* del *Éxon*).

No se me oculta la estridencia de esta conclusión que deja a la ἕξις o *habitus* en oposición polar a la *Ousía*, con lo cual **la ἕξις queda como la protocategoría *«Hay»*** de todo lo que está en devenir. De manera que, sobre el eje οὐσία-ἕξις –entre Ser y Hay– giran los muchos (πάντα), las *ousías segundas*, las cosas en secuencia o devenir, para las cuales el Ser es el Uno que *pollaxós légetai* en cada-uno.

[1] Término que Aristóteles emplea en comentario a Platón (*GenCorr* 335b12): τὸ μεθέκτικον ὁ τόπος (*Phys.* 209b35).

Según esto, la ἕξις aristotélica es el último avatar de la *segundidad* o secuencia que suele entenderse como *el Dos* de Pitágoras: la ἕξις que en tanto es opuesta-a la Unidad de la *Ousía* en cuanto dependiente-de ella en dependencia que es ontológica tendencia hacia ella, y sin la cual no se dan los ocho predicables o categorías κατὰ συμβεβηκῶς, las que «acompañan» (*symbáinein*) las cosas.

Así que el *Hay* en tanto se opone al Ser en cuanto es dependencia, carencia y tendencia al Ser: orientación finalista que es la *en-teléxeia* –la forma individual de cada cosa– distinta en diferencia ontológica de la *Arxé* suprema o *Ousía:* la *tele-exeia* o *tenencia del télos* se distingue ontológicamente del *Télos* en cuanto participa *(metéxei)* de él.

Por ello, al igual que la *phýsis* es a la vez proceso y producto, en cada momento de lo real **la *éxis* cristaliza en *éxeia,* que Aristóteles llamará ἐν-τελε-ἔχεια, participación por finalidad o *tenencia interna del fin* que de-fine** lo real al finalizarlo hacia el Fin supremo que es el Origen supremo (la Ousía es el Télos). De allí que **cada ente es su propia relación y tendencia al ser en cuanto dependiente de él. De manera que, contra lo que muchas veces parece sostenerse, el Fin no es «causa externa» de lo finito, sino su Forma, dinámica tendencia a el Fin supremo** (*Met.* 1072b3), **tendencia "al modo del amor"** –que es parentesco ontológico– como ya lo fuera la φιλία de Ferécides (↑83).

En consecuencia, la elevación al Lógos –**la ana-logía– es participación del Lógos como finalidad hacia él**: círculo ontológico y «diferencia ontológica».

Por su parte, el Yo o alma humana **no es entelequia en sentido propio pues no es limitada por forma alguna: es la *«forma sin forma»* que, al igual que la *Ousía Próte*, de nada se predica por ser la que predica todo**. Es definidora de todo, porque no sólo lleva «la eponimía de todo lo que hay» (*Tim.* 83C; *Parm.* 92E; *Phaed.* 92D, 102B), sino porque al definir al mundo se define a sí misma.

En conclusión, el πολλαχῶς λέγεται de Aristóteles no es degradación del ser al decir (↑230) sino identidad del ser en el decir

del alma que de algún modo es el *"Ser-Todo"* (*De an.* 431b21). Y por ser la «forma sin forma», el Lógos humano ha de formarse, identificarse, decirse a sí mismo al decir la forma o lógos de todas las cosas: *pánta periéxei.* No es definido, sino definidor, intencionalidad hacia su propia definición.

A esta luz y a milenios de distancia podemos ya entender un poco mejor al milesio, y apoyados en hombros de gigantes, ver con más claridad que ellos la base de su solución a la *quaestio de facto:* **ser otro es *ser-de* el Uno**, y por lo mismo pertinente y ordenado-a el Uno como *cada-uno*. Los σχήματα son habencia del Habiente, ontológica relación al Ἔχον o *dominus* por antonomasia; y sin este *ser-de*, sencillamente no son.

Y como «síntesis metafísica» (↑231s) la persona humana no es un tratado de metafísica, sino *actus* que se actualiza al actualizar el mundo. La razón está implícita en Aristóteles: **trascendemos toda entelequia porque somos también *télos*** (*Phys.* 194a35). **La Palabra tiene al mundo, pero el hombre tiene la Palabra. La tiene como tarea, forma sin forma que ha de formarse a sí misma al formar al mundo y darle sentido.**

6. Dialéctica milesia: Origen como movimiento-quietud

Vimos que la radical dificultad que el milesio encuentra para la originación *de facto* de los muchos consiste en que, con el ser, el Origen ha de dar a las cosas el no-ser (↑71). Por ello el «Uno y mucho» ha de ser a la vez quietud y movimiento. Simplicio lo dice por igual para Tales y para Anaxímenes: el Principio es «uno y en movimiento»: (*Phys.* 10, 14-16, cfr. E-J I, 69).

De manera que la concepción del Motor inmóvil no es original de Jenófanes como Jaeger sostiene (50). Pero ni siquiera de la escuela milesia, puesto que remonta al menos hasta Hesíodo que en el artificioso nombre de χάος une la etimia de «vacío» o «apertura» (*xa) con la de «fluidez» (*xeêin* ↑31). Pero Aristóteles registra una concepción todavía más antigua:

> Los hombres [...] dieron al más alto lugar el nombre de éter que resulta del hecho de que 'corre siempre' por una eternidad de tiempo. (*De coel.,* 270b20).

Esta concepción arcaica de una movilidad que, por trascender los móviles mundanos, *no se mueve,* va de la mano con otra que apunta aquí y allá en distintos autores: como «infinita» (o «eterna»), esa movilidad del Origen es la quietud de la simultaneidad absoluta. Fusión de estabilidad y movilidad que parecería latir bajo la cercanía etímica entre el nombre de lugar y un verbo de movimiento (χώρα-χωρεῖν). Eco de la *Ousía* inmóvil que «mueve» a la *phýsis* en cuanto la echa a andar.

Así pues, la estabilidad del espacio es movilidad «infinita» y, como tal, escapa a los sentidos. Y en ella, como finitos, los espaciales tienen movimientos finitos y perceptibles o «empíricos» (vocablo que significa tanto limitado como perceptible, ↑115s).

Y la noción del Motor inmóvil, ya antes que en Aristóteles, aparece formalmente en el fr. 5 de Diógenes de Apolonia:

> Soy de opinión de que éste Mismo es Dios [...] **más que todas las cosas estable, es poseedor a la vez de un movimiento más veloz que todas.**

Identidad de movimiento-reposo que es la faceta operacional del Uno-mucho –actualidad que es actividad– faceta del círculo ontológico fundamental al cual se debe que, como dice Eggers-Juliá, **la multiplicidad de cosas no entra ni sale de lo uno** (yo digo «salir es entrar»), y añade una importante conexión al Uno que es mucho: «de modo tal que puede decirse que lo infinito es a la vez uno (todo) y múltiple ('sus partes')» (E-J 99). Yo digo: Uno como Todo y múltiple como todos (porque lo infinito no consta de partes ni el Uno es conjunto de otros).

Esta dualidad «movimiento-quietud» va de la mano con el hecho poco advertido de que la filosofía griega contempla dos tipos de «movimiento»: el «propiamente móvil» –hacia la otredad– que

es la *phýsis*, y el que podríamos llamar «movimiento inmóvil» o hacia la unidad, que es la actualidad del Ser, idéntica con su actividad (↑179 y 214).[1] En términos tradicionales, aquél es *dýnamis*, y éste, *en*-ergía.

6.1. El «se da» es el «haber» de las cosas

Y por lo que hace a la identidad dialéctica del «dar» con el «haber» tampoco es totalmente original de Anaximandro pues late ya bajo el radical indoeuropeo **ghab,* que deriva tanto al par inglés del *happen* y del *have*[2] como al giro alemán del *es gibt*, hecho que podría arrojar alguna luz a lo que para Heidegger fuera enigma perpetuo. En efecto, el **ghab* confiere al *geben* el sentido del latino *per-hibeo* (cuya sorprendente semejanza al peri-*éxein* se debe a la memoria arcaica de la lengua). En suma, **el «hay» es el «se da».**

Podría arriesgarse la opinión de que, en el fondo, la *Ereignis* de Heidegger dice apropiación del Ser que es donación de ser: el «hay cosas» es el «se dan cosas» (*es gibt*): lo que se da es lo pertinente.

II. LOS PASIVOS DE LA HERENCIA

Como cualquier otra herencia, la de Anaximandro incluye deudas y pasivos que no sólo influyen en las doctrinas pitagórea y atomista (Burnet §54 y 179), sino que gravitan aun hoy sobre la filosofía.

[1] Son los que llamo «cambio y *des-cambio* (Cruz 77).
[2] Esta aguda observación es de François Fédier, traductor de Heidegger en *Questions* IV, p. 49, nota 3. Palmer describe la dificultad en p. 424 (aunque él propone la raíz **ghebh*).

1. Pasivos en la *quaestio de iure*

Al igual que los activos, estos pasivos de la herencia milesia se reducen al olvido del Uno-mucho y al concomitante olvido del método y de la analogía ontológica en la producción del mundo.

1.0. Método científico y filosofía *more geométrico*

Vimos que, por ser el Todo, el «objeto» en filosofía determina el método, en cuanto en último término es idéntico a él (↑38). Pero la confusión milesia que vio en el Origen «el uno mucho» llevó a Anaximandro a confundir «lugar real» con espacio geométrico. Confusión de trascendencia incalculable que coincide en el fondo con la que en el S. XVII dio origen al gran cisma de la Revolución Científica, que, al poner de revés el mundo de los filósofos, hizo de él un espectro abstracto al que con desesperación se aferra el hombre de la modernidad, convencido de que es real porque está científicamente demostrado mediante las más claras y distintas de las ideas que son las matemáticas. Se cambia la Verdad por la certeza «operacional» de los métodos científicos[1] y se reduce racionalidad a racionalización, cuando no a mero racionalismo.

1.0.1. Tensión entre el Todo *y* los todos*: modelística vs. analogía*

La base intuitiva de esta certeza «operacional» convierte al geómetra en daltónico irredimible, dado que al trabajar sobre el encerado dibuja figuras 'concretas' y 'definidas' que borra luego sin que el encerado desaparezca. Aquéllas surgen de éste y en él se pierden (εἰς ταῦτα φθείρεσθαι, B1) pero el encerado permanece: es *agéneton kai áphtharton.*

[1] Aristóteles ya había señalado el equívoco, cfr. *De Soph. Elen.* 165a10 y 15.

La analogía a la concepción de Anaximandro es obvia:[1] al borrar sobre el *pynakíon* unas figuras, el geómetra sabe que puede trazar otras innumerables: **se pierde *un todo*** y miles de ellos, pero **permanece *el Todo* que habrá de sustentar los nuevos *todos* en inagotable sucesión.**[2] Al igual que, aunque las cosas (figuras o σχήματα) desaparecen de continuo, permanece sin embargo el Espacio en que todas son espaciales y sin el cual ninguna puede ser.

Pero no es ésta la única «analogía» operante. Porque el geómetra griego prefería al uso del *pynakíon* el más ágil del arenario, de cuya arena **«saca» (*ekkrínei*) las figuras** (*sxémata*), que «vuelven» luego a ella con una simple sacudida, acción que pudo sugerir a algún atomista la base de su intuición, pues las figuras («esquemas o cosas») cambian al cambiar las combinaciones de granos o 'átomos' de arena que por su parte permanecen «indivisos en sí» y sin cambio alguno: modelo mecanicista de la permanencia del ser en el devenir.

1.0.2. Axiomática geométrica e hipostación del espacio

Con ello, en lo que podríamos llamar «abstracción inversa», se da el giro ptolemaico y el Allí viene a destronar al Aquí del geómetra, y se da el paso decisivo hacia el objetivismo rampante en ciencias en nombre de una objetividad sin sujeto. Y es que, dado que el concepto de espacio geométrico no requiere del espacio humano, **el objeto se independiza del sujeto. La modelística suplanta la analogía y deriva en filosofía *more geométrico.***

Como buen geómetra, Anaximandro –al igual que hará Descartes– establece el espacio como origen de todas las cosas, al cual el francés llama 'la extensión' y el griego 'lo ilimitado';[3] mera abstracción

[1] Por lo demás, esta intuición no se encuentra muy lejana de lo que para no pocos escolásticos es la 'evidencia objetiva'.

[2] Estos «todos innumerables» son los *ápeiroi kósmoi* de los frs. A10 y 14 de Anaximandro.

[3] En efecto, por su componente «Ex», ex-tensión dice distancia y separación interna (si es posible un «fuera interno») de *partes extra partes*, lo cual en el *ápeiron* era la otredad absoluta de cada punto respecto de cualquier otro.

geométrica de un Allí matematizado y por tanto erigido en absoluto: un **Allí sin Aquí. Presente sin Presencia.**

Si todo está allí, **el Allí se erige como *el Todo.***

Así que el método comienza a construir sus propios objetos, y la racionalidad se degrada a racionalismo.

2. Pasivos en la *quaestio de facto*

Ya quedó señalada la confusión de orden metódico que bajo las desgastadas fórmulas de «el Uno y los muchos» y «Unión de los opuestos» diluye la problemática radical de la escuela ("los muchos para ser han de no ser", ↑71): olvido de la *quaestio de facto* que podríamos llamar «herencia por omisión» y que hoy se ha convertido en obstáculo prácticamente insuperable.

Pero, además del olvido, otros factores influyeron directamente en el esoterismo impuesto desde fuera, a saber, una serie de apriorismos sistemáticos que más o menos inadvertidamente han contaminado las interpretaciones. Entre éstos, a) la casi inevitable plaga del «cosismo» (↑7) en las traducciones, y b) que se estableció prácticamente como *a priori* indiscutible la versión de *ápeiron* como «infinito» y la sinonimia de *arxé* con «causa». Pero el factor principal han sido las interpretaciones de eminentes helenistas que, debido a bases filosóficas mancas, cuando no al abierto rechazo de la pregunta última, incurren en una serie de confusiones conceptuales, a saber: a) la de Tener con Contener, b) la del Todo con los todos, c) la de primariedad con prioridad, confusión que *a priori* descarta la metafísica al establecer como explicación de lo fenoménico un *antes* causal que por lo mismo es temporal.

Se violenta así la doctrina de ellos a nuestros moldes científicos. Y dado que en filosofía el método es el mensaje, el enfoque metafísico de los milesios queda *a priori* reducido al de una ciencia arcaica.

Ahora bien, si señalar el fracaso del Origen milesio en la producción del mundo es tan difícil que suele pasar inadvertido,

descubrir el por qué Anaximandro incurre en él es tarea por demás intrincada. Porque, si para resolver la *quaestio de facto* él hubo de resolver previamente la *de iure*, esto es hoy insuficiente, y la multitud de concepciones que con ellas han venido a imbricarse exigen una minuciosa cirugía que corre el riesgo de seccionar plexos vitales. Por ello hemos de distinguir la verdadera razón de la aporía en Anaximandro de las razones parásitas o advenedizas acumuladas por veintiséis siglos de interpretaciones.

2.1. Pasivos en Anaximandro

La deuda más pesada que Anaximandro legó a la filosofía fue, como vimos, que su Principio no principia (↑196), deuda que es parteaguas de las dos corrientes que tradicionalmente se han visto como irreconciliables, a saber, el dualismo pitagóreo y el monismo hilozoísta de la línea Anaxímenes-Heráclito.

Ahora bien, parece imposible que no le ocurriera a Anaximandro la nítida solución de la aporía que ocurrió a su discípulo Pitágoras,[1] a saber, que el *Péras* es el principio opuesto al *ápeiron* lo cual supondría que tampoco vio la obvia cercanía entre *péras* y *perí* (↑161). Pero, si la vio –como no pudo menos de verla– es increíble que no hubiera visto que el Límite o *péras* limita al Ilimitado o *ápeiron* y produce así los *perittá* o limitados.

2.1.1. El πέρας y los obstáculos para la solución

El acertijo es insoluble si no se toma en cuenta un doble obstáculo que impide a Anaximandro llegar a la solución dualista de la aporía.

[1] No sostendré con Heidegger que Anaximandro vivió en Samos (*Hw* 296). Y si en sentido estricto Pitágoras no fue su «oyente» como Porfirio sostiene (*VP* 2), el influjo de Anaximandro es innegable, puesto que Pitágoras toma de él el *ápeiron,* aunque invierte su rango ontológico: no es ya el Uno, sino «el Otro».

a) La barrera conceptual: hipostatización de límites geométricos

El primer obstáculo consiste en la certeza vulgar del hombre de la calle que hoy, al igual que entonces, cree ver y tocar límites empíricos, uno para cada cosa, cuando de hecho no vemos límites sino cosas limitadas. Nadie puede sentarse sobre «la superficie» o límite de la silla: se sienta sobre la silla limitada. Cuando supuestamente vemos límites estamos concretando una abstracción.

Esta ingenua certeza queda reforzada y elevada a científica gracias a la deformación profesional del geómetra que a diario traza 'líneas', 'cuerdas' o 'límites': la práxis del *constructo* le da la convicción de que, por ser claras y distintas, sus ideas han de corresponder a lo real. Y aunque no afirme con Hegel que todo lo pensable es real, sí lo cree de todo lo trazable, o al menos de todo lo operante en matemáticas: *Opera, luego existe.*

Pues bien, **el dato supuestamente sensorial de la multiplicidad de límites que impide hoy día la intuición trascendental, ya impidió a Anaximandro ver en la Unidad al Límite limitante**[1] **como lo habrá de ver Pitágoras.**

b) La barrera lingüística: negación *vs.* privación

Anaximandro fracasa en la cuestión *de facto* por entender como negativa el alfa inicial de *ápeiron,* y a éste como «no límite». Y tan recio es el nudo lingüístico que ni siquiera el dualismo de Demócrito ni el de Platón pudieron desatarlo y hubieron de recurrir a un *no-ser que es.*

Nace así destronado el verdadero Príncipe. Mejor dicho, no pudo nacer, pues, al igual que con Zeus hiciera el *Krónos* del viejo mito, la concepción de un *ápeiron* negativo se lo impidió.

[1] Y así, aunque al igual que la expresión de hoy sea la misma que la de los pitagóricos, no es fácil explicar por qué en geometría no hay líneas enteras sino sólo «segmentos de línea» (¿de cuál línea?), segmentos que por lo demás no son partes definidas, ni menos alícuotas (no hay «medias líneas»).

La trampa sólo quedará superada cuando Aristóteles encuentra el nombre definitivo de *stéresis* o Privación: en vez de *no-ser*, es *sin-ser*. Pero el método geométrico vuelve por sus fueros, y desde el *sin-límite* que en Pitágoras es el *ápeiron*, la segunda generación de pitagóricos retrocede al '*no-límite*' de Anaximandro y **llegan así al absurdo de llamar Limitado al *Péras* y oponer ἄπειρον a περίττον**, nombres que encabezan las listas de los «pares pitagóricos» (*Met.* 986a23). Sustituyen así la que Aristóteles habría de llamar «privación» (*Met.* 1004b27) por la oposición lógica de la negación, y siembran la jungla de confusiones en que los pitagóricos *mathemátikoi* llegarán a sostener que todas las cosas proceden de la combinación matemática del Uno y del Dos. La ignorancia de la privación es en buena parte la responsable de los desencajamientos en sus explicaciones, a grado tal que el aserto lógico «distinción es negación» se ha convertido casi en axioma ontológico.

2.1.2. La ilusión del espacio «activo»

Otro aspecto de la herencia negativa consiste en que, como principio que es, el *ápeiron* o espacio ha de ser 'activo' («móvil» en la concepción de Anaximandro ↑178). Y como la lengua tiende a oponer un pasivo a todo activo, los epígonos de Pitágoras entendieron como «definido» al Principio opuesto al Indefinido. De allí la rampante confusión de πέρας o Límite con *perítton* o limitado. En el pitagorismo original **el Límite es limitador, pero no limitado**.

3. Pasivos en los epígonos

Dado que el espacio es su propia actividad de unir y separar, es por lo mismo el que ónticamente produce la «individualidad» del ser *esto* a una con la distinción o distancia del no ser otro: el ser *indivisum in se et divisum a quolibet alio*. Y la «trampa del pasivo» lleva a creer que lo extenso es extendido por la actividad extensora

de la extensión. Y que lo espaciado se debe a una actividad espaciante distinta del espacio.

En equívoco semejante incurren no rara vez quienes parecen interpretar el «acto» aristotélico como producto de la «actuación» de un «actuante» y hacen del ente un pasivo del ser.

No se ha de extremar la severidad al juzgar al genio de Mileto cuando genios posteriores, con todo y estar ya familiarizados con la solución que apuntó el dualismo, siguieron atribuyendo al espacio distanciante la actividad de Principio *distinguiente* o individuante. Y si en la Edad Media se atribuye a la cantidad un papel en la individuación ontológica *(materia quantitate signata),* en los inicios de la modernidad Galileo, en sus primeros tanteos en busca de las leyes de la caída, hace activo al espacio, y en fórmula netamente jonia ve la velocidad terminal del móvil acelerado como función del espacio recorrido (Koyré 78).

3.0. El olvido del problema radical del «Uno-Mucho»

Desgastada por los siglos, la fórmula de «el Uno y los muchos» se entiende no pocas veces en el sentido de que el 'Uno' es inicio de cualquier serie de números naturales (lo cual *ipso facto* lo degrada a otro, de *próton* a *próteron*). De allí afirmaciones como la siguiente:

> Parecería que Aristóteles, al igual de los pitagóricos, pensaba que «uno» es superior a «mucho», y «limitado» a «ilimitado» (Lloyd 64).

Ningún griego en su sano juicio afirmaría jamás que 1 sea *más que* 2, aunque todos sostienen que la Unidad «gobierna» la multiplicidad en cuanto la define y limita ónticamente como un todo. Pero al confundir "infinito" con "indefinido" los pitagóricos invierten la posición de Pitágoras y hacen finito al *péras.* Confusión que va de la mano con la que se da hoy entre unidad trascendental y

predicamental (↑71). Por ello, aunque Platón dejó establecido que más que «unas», las cosas son otras, se le ha acusado de confundir ὁμοῖον con αὐτό, identidad con igualdad (Lloyd 433).

La trampa se mantiene operante el día de hoy en que la distinción entre Privación y Negación se ha convertido en un abismo que las filosofías modernas con Descartes a la cabeza nunca han querido o podido trasponer.[1] De aquí la incapacidad de entender la noción de Principio y el ἀνάγειν δύναμιν εἰς ἐνέργειαν (*Met.* 1051a30), y la producción del mundo por otra vía que no sea la de la causalidad eficiente. Incapacidad que ha convertido el principio físico del *quiquid movetur ab alio movetur* (*Phys.* 256a14) en un principio absoluto que *a priori* descarta al Motor inmóvil (porque éste no es *aliud*).

3.1. Factores de la pérdida de la pregunta milesia y de su correspondiente respuesta

a) La barrera metódica

La ciencia busca cambios causales en el Estar por un proceso lineal, que luego metódicamente habrá de «abarcar» en la proposición universal llamada ley, lo cual exige la tajante separación entre objeto y sujeto, entre lo unívoco y el *Uno vocante*. Se erige así el objetivismo en requisito *a priori* de la ciencia y se rompe la unidad vigente entre las «dos caras» de la pregunta (↑4), la cual queda con ello reducida a «sinsentido».

b) La inversión conceptual

No menos responsable que el racionalismo positivista es el racionalismo filosófico, tanto al interpretar la producción de los

[1] Aunque Platón dejó claramente establecido que es menester una «*ortología*» acerca del no ser (*Soph* 239B), se mantienen en boga las curiosas explicaciones que hablan de una «nada relativa» sin advertir que, ***si es «relativa», no es la Nada.*** **La Nada no puede ser relativa, en tanto que <u>la Privación es relación ontológica</u>** (↑224).

muchos «por apretamiento», como en la consecuente confusión de *phýsis* con *ousía*.

En efecto, suele sin más **darse por supuesto que el «apretamiento» o condensación, como productor que es de lo real, ha de ser acercamiento al Uno, siendo así que la posición milesia es precisamente la opuesta: la definición de las cosas es alejamiento de la Unidad y triunfo de la Otredad,** como veíamos a propósito de la «descosificación» de las cosas en Tales (↑98) y en Anaxímenes (↑208).

Cornford (4.85) critica a Anaxímenes por no haber realizado el sencillo experimento de exponer a la intemperie un jarro de agua en una noche fría, con lo cual hubiera visto que el frío ¡*no* contrae el agua! Y aduce como razón que «el hielo debería ocupar *menos* volumen que el agua», en lo cual coincide *K-R* (150) al sostener que la conclusión del milesio «*is the exact opposite of the truth*». Pero el sesgo cientista es obvio, porque ¿de dónde se infiere que la *pyknósis* ha de ser disminución de tamaño?, y ¿por qué no le reprocha no haber advertido la dilatación de una espada calentada en la fragua? Olvida que en la concepción milesia el «apretamiento» no es reducción del Uno sino su solidificación, que es definición de las cosas, las cuales, al ablandarse o «aflojarse», no se expanden, sino que se *descosifican* y vuelven al *ápeiron.*[1]

Guthrie (I, 125) intenta una defensa que, por basarse en los mismos *aprioris*, resulta manca: «al llegar a 4 grados, el agua *for some reason,...* comienza a expanderse».

Ambos autores tienen en mente el famoso «experimento» por el cual el aire expulsado por los labios entrecerrados sale frío, y caliente en el caso opuesto (13B1), y parecen con ello dar por supuesto que el frío es para Anaxímenes un «elemento» opuesto al calor y no un gradiente de éste que determina una mayor o menor otredad y distinción –hoy diríamos "solidez"– entre las cosas.

En suma, la miopía impuesta por la lógica impide ver que, **lejos de ser acercamiento al Uno, la *pyknósis* o solidificación es**

[1] Vlastos presenta otra crítica más compleja (*SpPh* 44[1]) y allí mismo reconoce que Cornford cambió luego de opinión.

precisamente lo contrario, es alejamiento de él (↑98s): la aparición de los muchos y la injusticia. Así que se entiende exactamente al revés de lo que el milesio entendió: la definición de los muchos va contra la Unidad. Y la inversión impide ver que ellos ya sospecharon un proceso que trasciende el movimiento natural del devenir o *phýsis*, por lo cual **podríamos llamarlo «movimiento metafísico» porque al revés del físico, no va hacia lo otro, sino hacia la unidad** (↑214). En otras palabras, independientemente de lo que del «fisiólogo» Tales pueda decirse, en Anaximandro apunta la distinción entre *phýsis y ousía*, y con ella, la diferencia entre ἐντελέχεια y ἐνέργεια, y el origen de la noción del Motor Inmóvil. En efecto, la *ousía* es actualidad, la *phýsis*, dinamismo: aquélla se ejerce como orientación hacia el Fin que constituye la ἐνέργεια, finalización que es definición o forma de las cosas; y ésta, como movimiento o cambio en sentido propio, que no es ya finalización sino terminación del otro sustituído por otro (↑73). Aquélla tiende a la plenitud de lo cabal, ésta, a la terminación y acabamiento de lo singular.

c) Concepto apriórico de racionalidad

La raíz última de los equívocos mencionados es un acto de fe en una ciencia que se arroga en exclusiva una «racionalidad» cuyo estatuto no siempre queda claro pero en cuyo nombre se califica de irracional, cuando no de mítico, todo lo que no se someta al método científico. Se olvida así que las ciencias no son opuestas a la metafísica (↑231) y se confunde la Razón con la racionalización basada en razones *dià tí* (↑57).

La racionalidad trascendental de la hermenéutica griega empezó a perderse de vista cuando el racionalismo comenzó a considerar como divisiones sistemáticas de una obra las que originalmente eran meros cortes físicos entre el término de un rollo de papiro y el comienzo del siguiente (los cortes o «*tómos*» entre rollos o volúmenes) y cuando los títulos para ordenar dichos rollos comenzaron a verse como partes sistemáticas de la obra misma. Y poco a poco lo que originalmente fue fruto de penosa labor de búsqueda

hermenéutica se convirtió en tesis por demostrar, cuando no en «definición evidente e indiscutible» y por lo mismo en «punto de partida» metódico.

Quien primero estableció tesis propiamente dichas fue Euclides, aunque se podría sospechar que su *Q.E.D.* sea mero recurso didáctico, pues no es de creer que ya en el enunciado del teorema tuviera la intuición completa de todos los pasos: «el método» de demostración.

Al enfatizar el aspecto meramente lógico de la analogía, la escolástica medieval olvidó que la producción *de facto* es ontológica elevación de lo otro a la Unidad del Lógos: más *anagogía* que analogía (↑228). Se suplanta así la *méthodos* griega –el «acompañamiento del mundo»– por un método de sucesión lógica de conceptos. Y se da por supuesto que, "por *ser científicos*", los presocráticos tuvieron que ajustarse a él. Y dicho *a priori* se oculta hoy día con el manto del «rescate» del presocrático para la ciencia («rescatarlos de los filósofos» diría Kirk, *SpPh* I, 162) para lo cual no pocos comentaristas reducen la pregunta al terreno físico: ¿cuál es el proceso por el cual los cuatro elementos producen el mundo? sin que se arredren ante el hecho de que antes de Empédocles tales elementos no aparecen en texto alguno (↑118).

III. LAS REPERCUSIONES AL DÍA DE HOY

Los milesios alcanzaron apenas a sospechar **un plano más elevado de ultimidad que dé razón del proceso del devenir, del διὰ τί ἀεὶ ἔσται γένεσις** (Met. 1075b16-17). Y es la búsqueda de este *dià tí* último la que emprende Aristóteles al redactar la *Física,* y que lo movió a asentar por separado la colección de notas que hoy llamamos «*la Metafísica*».

1. Ambigüedad entre Ser y Devenir

La ambigua concepción milesia de «el Uno que es mucho» esconde el germen de la moderna confusión de Ser con Devenir, de

ousía con *phýsis,* que ha derivado hasta **una metafísica sin física y a dar por supuesto un presente sin presencia (↑244), presente absoluto en tiempo absoluto que a las veces pareciera suplantar el Ser con la totalidad de los entes y tomar los todos por el Todo**, lo cual ha dejado en la penumbra la conclusión aristotélica de que la *phýsis* es «principio de movimiento y de reposo», de multiplicidad y unidad, expresión última del «apretamiento y aflojamiento» milesios.

Añádase a esto que **el moderno apriorismo metódico crea el apriorismo constructo de una Metafísica entendida como «estudio de "elementos de la realidad" no demostrables empíricamente»** (Weissmahr 19), o de «**instancias no observables**». Construyen así molinos de viento que sin esfuerzo echan luego abajo con la simple acusación de que los griegos ¡no se basaron en la experiencia!

Pues bien, al igual que en la *quaestio de iure* Anaximandro no es responsable del olvido actual de que el *ápeiron* es el espacio, así tampoco en la *de facto* se deben a él los modernos «pasivos de la herencia», sino a una serie de factores que enjambran alrededor de la contaminación cientista, a saber:

a) La multimencionada confusión actual entre Ser y Devenir.
b) La reducción de la noción de analogía al concepto de igualdad "parcial" y desigualdad "parcial", lo cual relega lastimosamente al olvido la distinción ontológica entre la unidad trascendental y la unidad del *cada uno* (↑72).
c) Y el fondo de estos desenfoques es la incomprensión del papel del verbo ἔχειν que, en combinación con περί aparece en el documento fundacional de la filosofía.

2. Olvido del ἔχειν trascendental y rechazo de la analogía

Tres nombres han marcado en la historia el olvido de la ἕξις, a saber, Parménides, Quintiliano y Descartes.

Con la introducción del infinitivo *éinai* en función sustantiva (B 8.2), Parménides se arrancó de la tradición milesia: prohibió hablar

del Uno-mucho y lo suplantó con *el Único,* con lo cual eliminó la física y **redujo la metafísica a *meta-nada*.** Metafísica «fuerte» porque supuestamente «se deduce» desde *aprioris* que han de ser «verdaderos por definición». Y esta metafísica es el espectro al cual se ataca desde Kant al día de hoy, pero que nada tiene que ver con la metafísica de Platón y Aristóteles como ya Hegel reconoció (§ 36 *Zusatz*).

Cuando con Parménides el infinitivo εἶναι suplantó al ἔχειν, *ipso facto* la ἕξις quedó desbancada y se esfumó su oposición polar (diríase «dialéctica») con la *ousía*, cuyas traducciones de *substantia* y *habitus* han perdido la originaria relación entre Ser y *Hay*[1] y levantado la muralla que cierra el camino a **la comprensión metafísica que consiste en ser ónticamente comprendido en el Ser y no en conceptuar representaciones de un Ser que no se puede representar,** ni menos con un infinitivo.

En típica actitud cientista, cinco siglos después de Parménides el gramático Quintiliano intentará "corregir" con datos exactos de lengua la artificial *essentia* que el Lenguaje había ya consagrado; y al «recuperar» para *ousía* (que eran las posesiones del *kýrios*) el arcaico nombre latino de *substantia* (↑240), echó a andar la actual división entre substancia y esencia que relega el *habitus* a mero accidente. Por ello para evitar anacronismos, al igual que la *phýsis,* tampoco hemos traducido la *ousía* (↑*x*).

Con la pérdida de la *éxis* se degrada la analogía a mero «parecido fenoménico» sin otro apoyo que el de un «me parece» sujetivo al cual Platón llamó *dóxa.* Y en esta tesitura es imposible ver que el Uno es el *péras* o Límite que limita todo sin que nada lo limite, el Lógos que ana-loga los todos sin ser por ello análogo.

Se pierde con esto la base ontológica de la hermenéutica, a saber, que **la diferencia real entre cosas es analogía, y la distinción es unidad y relación ontológica,[2] distinción del Ser en cuanto**

[1] En vez de la ἕξις cuya oposición a la *ousía* es óntica dependencia desde ella (↑238), se la toma como «el último de los accidentes» o «la décima categoría».

[2] Notable al respecto es Lloyd (433) y su interpretación de *Soph.* 257B-C y la distinción entre similaridad e identidad. Véase además p. 434 y su nota 1 para la interpretación que él hace de los textos de Aristóteles.

participación del Ser, base de la «diferencia ontológica». Se confunde, en suma, igualdad con identidad y se pierde la intuición heraclítea que identifica justicia con *éris* (B80).

2.1. Impacto de la pérdida de la analogía

Esta pérdida torció no sólo la interpretación de la doctrina milesia, sino de toda la filosofía griega. En efecto:

- Difuminó el sentido de la «unión de los contrarios» que en perspectiva atomista parece entenderse como mera 'conjunción' o 'mezcla'.
- Se diluye la pregunta última del «por qué hay algo» en las preguntas penúltimas de una ciencia primitiva: por qué se produce tal o cual tipo de fenómenos (estrellas, rayo, terremotos, etc.).
- Se alza con ello una de las más formidables barreras que impiden hoy la intelección, no ya de la sola filosofía milesia y del pitagorismo, sino aun de Platón y Aristóteles, y con ellos, de la metafísica toda. Me refiero a la confusión entre el Todo y los todos (que va de la mano con la de el Ser y los seres).

Por todo esto la analogía viene a ser hoy la piedra de toque para distinguir entre historiadores de textos filosóficos e historiadores de la filosofía; entre corrientes literalistas y hermenéuticas.

3. Incomprensión de la noción de ἀρχή

Vimos que en la noción de ἀρχή se sintetizan las de *ousía* y *éxein*. Pero la edad moderna, con Descartes a la cabeza, incapaz de ver que **la producción *de facto* es analogación y participación**, y que el tener trascendental del Todo es producción de los todos (↑149), descartó la noción de principio en favor del concepto de causa efectora «primera» (entendida como «anterior a todas las

demás») y suplantó así *póiesis* por *práxis*, y elevó los principios lógicos (de contradicción, etc.) a principios ónticos. De allí **un concepto de Dialéctica que identifica Lógos y Lógica, Razón con Raciocinio, y al convertir la privación óntica en negación se erige en dogma y soporte tanto para el idealismo como para el llamado materialismo histórico.**

El *more geométrico* es proteico: sencillamente se transmuta en el *more lógico* de la dialéctica hegeliana –polisilogismo conceptual que, a fuerza de negaciones produce el devenir–. Y el Por Qué último no es ya un Principio sino comienzo de un tiempo matemático «tan largo como el Siempre» (o como el Nunca, que para el caso es igual). El Siempre como tal –Siempre trascendental– no es largo ni corto.

Y en cuanto a la *quaestio de facto*, el *'cómo'* del cambio queda reducido a la única categoría de locomoción, lo cual *a priori* introduce el mecanicismo en Física y hace de la causalidad eficiente la única –y «última»– explicación de todo cambio y devenir. La ciencia moderna, newtoniana o no, coincide con Demócrito en que todo lo real (tantas veces llamado sin más «la realidad») surge por movimiento de masas en el espacio.

A las causas se llega por deducción, no de presentes, sino de representaciones, conceptos combinados en proposiciones por una cópula verbal. Lo presente no se deduce de algo que como pasado ya no existe.

Por ello Lloyd, en eco a Jaeger (140), opina que los pronunciamientos presocráticos son «teorías causales coloreadas por asociaciones sociales y políticas» entre las que destacan las de δύναμις, αἴτιον y ἀρχή» (Lloyd 229). Más directo, Christopher P. Long tilda de «arbitraria» la ontología de Aristóteles porque ve a la *ousía* como *arché* absoluta que «reina» sobre todos los órdenes del ser. De allí que términos que según él han alcanzado un sentido «exclusivamente ontológico» estén saturados de connotaciones éticas y políticas.

Pues bien, esta crítica se apoya en la supuesta paternidad aristotélica del término *arxé* (↑181; 191). Lo cual explica la perplejidad de Rosset ante un pasaje en que Empédocles pone precisamente

al gobierno o «presidencia» del Principio como productor del mundo: *«le probleme est de determiner le sens de cette presidence»* (Rosset 142). Y en solución típica viene a coincidir con Gigon, para quien el Eros hesiódico nada produce, sino que solamente «cataliza» la producción.

> [...] cet «effet» pourrait etre comparé a celui d'un catalyseur: il est la condition d'une reaction, non sa cause (143).

Pero, fuera de que no explica de dónde surge la acción «catalizadora», las vacilaciones de Rosset arrancan del implícito apriorismo cientista que, al entender la causa en la univocidad de un hacer eficiente que conlleva un cambio o «movimiento» en el productor, no entiende que, según Empédocles, el Amor actualiza las cosas sin poner por ello una actividad distinta de su propia actualidad. En terminología griega diríamos que produce «sin moverse».[1] Pero queda en pie la pregunta: ¿en qué consiste la acción catalizadora?

Como tantos otros, Jaeger, Lloyd, Rosset y Long no tienen en cuenta que el sustantivo οὐσία no fue construido *ad hoc* por los filósofos, sino adoptado del habla popular antes de que Parménides sustantivara el *einai.* Y que aun después el *éxein* se mantuvo operante en el trasfondo de las concepciones filosóficas y oculto bajo diversos compuestos lexicales (↑237).

4. Incomprensión del círculo hermenéutico

Incapaz del acompañamiento y *metodización* del mundo, la crítica cientista suplanta la *methodos* ontológica con un método lógico

[1] A esta expresión hace eco, consciente o inconscientemente, el Motor inmóvil de Aristóteles «que mueve todo al modo del amor» (*Met.* 1072b3). Por otra parte, ese motor al que también llama Télos, produce por una en-finalización que es mandato (ἐντέλλω) del que surge lo real definido (*en-tel-éxeia*). Empiriza al inperar (↑160).

que combina conceptos sobre la base de «principios» o leyes lógicas supuestamente absolutas; y paladinamente da por supuesto que el presocrático se ajustó a este método. Se entiende así el fr. 1 de Anaximandro en el sentido de que las cosas salen del comienzo y al comienzo vuelven, haciendo caso omiso de que el *agéneton, agero* y *aphtarton* del fr. 2 aluden a una intemporalidad, y por tanto las cosas no salen del comienzo –que ya pasó– sino que vienen del Principio; ni vuelven al comienzo sino al Principio. **Salir del Ser es entrar al Ser: no circulación sino círculo ontológico.**

Por otra parte, la tan divulgada concepción que ve en el círculo hermenéutico algo vigente entre «el todo y las partes» distorsiona el pensamiento de Schleiermacher que no habla de partes sino de *lo particular que sólo se puede comprender por lo general* y viceversa (20.1), visión que es en el fondo la dialéctica-sinóptica ya establecida por Heráclito y Platón (↑234s). La especie no es «parte» del género, ni éste es agregado de especies (↑36).

Pero aun el acercamiento de Schleiermacher queda lejos de la genuina posición milesia, como lejos queda Parménides cuando de improviso se encuentra con la circularidad trascendental, y dada su prohibición de entrar en «el camino» (ὁδός) de la multiplicidad (B 6.3), se encierra en una jaula de ardilla: «comience por donde comenzare, allí mismo he de volver».[1] Pues bien, si sus esfuerzos lógicos desembocan siempre en 'lo mismo' (*tautón*) y en tautología, es que no advierte su propia inclusión en *el* Mismo, como tampoco lo advierten quienes hoy rechazan el método hermenéutico: del Uno no se puede salir; sería salir de la realidad y del Ser.

Heráclito sí advierte esta inclusión en el «somos y no somos» (fr. 49a) que ilumina su famoso fragmento 60: «El camino *arriba-abajo* es Uno y Mismo», rompecabezas para el positivismo y sus pintorescas explicaciones «lógicas» que hubieran merecido del filósofo oscuro alguno de los rotundos calificativos de sus frs. 1 y 2.

[1] ξυνὸν δέ μοί ἐστιν, ὁππόθεν ἄρξομαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις (B5, 2).

En el daltonismo cientista con que se hurta hoy el cuerpo al sentido obvio del «uno que es mucho» **no se advierte que, al igual que lo otro sólo es posible en la Unidad, así también la alteración o *phýsis* es el movimiento hacia lo otro –el cambio o alteración cuyas leyes buscan las ciencias– sólo posible en el *«movimiento»* al Uno**, la entelequia y «quietud» de la *en-finalización*, preludiada ya por el διαφερόμενον ἑουτῷ ὁμολογεέι de Heráclito (fr. 51). **Salir del Ser es entrar en él** (↑235).

Anaximandro insinúa ya esta circularidad con su 'salida y vuelta' a la *arxé*. Con el pago de 'injusticias' en el juicio del tiempo, con el Uno que es mucho, que conlleva la noción fenomenológica de que el origen de la unión y del *cada-uno* corpóreo lo es también de la separación: **el que da ser éste, da ser otro** (↑131). Heráclito dirá que la justicia es discordia (fr. 80) y que la más bella armonía no es la que ven los ojos, (fr. 54) sino la «Unión de los opuestos», con-posición que es dis-posición.

Así que la incomprensión de la Pregunta deja en filosofía un vacío que el método científico fatalmente habrá de invadir. Y dado que éste es estructuralmente incapaz de operar con la analogía, no pocos comentarios modernos –contaminados del método– pierden de vista la *quaestio de facto y* la originación del mundo para caer en la tautología implícita de un «principio que principia», con lo cual se relega al esoterismo la doctrina de la Unión de los opuestos.

En la incapacidad de advertir que **toda forma noética de círculo hermenéutico ha de apoyarse sobre la base de un círculo ontológico**, no pocas veces se pierde de vista que una metafísica sólo es posible desde la propia situación entre lo físico (↑15) y, correlativamente, que la Física ha de hacerse desde una posición metafísica, que no consiste en estar puesto como están las cosas, sino que es la misma situación simbólica del hombre: pariente del Ser y del Estar en la unidad trascendente del *Estoy* (↑46), base activa y actuante de todo Círculo hermenéutico.

En suma, las ciencias dan razón de aspectos del mundo, razones *día tí* (↑57*s*); la filosofía ha de dar-razón-al-mundo: «salvar la circunstancia», que dijera Ortega.

Al principio se llega en lo que se ha llamado método trascendental, **en la reflexión que es ejercicio de sí mismo como Presencia e Identidad** (↑45*s*) que sitúa lo presente –lo otro– en implicación y dependencia ontológica como *aná*-logo del *Ana*-logante del cual depende en una actualidad que trasciende toda causalidad eficiente.

VI

RECAPITULACIÓN

Como la vida misma, la hermenéutica sólo se descubre al ejercerla, y nada ha quedado probado si el lector no comprueba en sí y por sí lo que los milesios dijeron en su propio acompañamiento del mundo que es el mismo para todos. Por ello hemos tratado de ejercer la misma pregunta que ellos, y evitar así el reproche de Collingwood (3.41) a los críticos de la metafísica que:

> No sabían de qué hablaban los hombres a los que estaban criticando [...] ignoraban qué preguntas trataban de contestar (3.47).

Hemos, pues, intentado acercarnos a las nociones de quienes filosofaron sin diccionarios de filosofía y ver con ellos el mundo. De allí la insistencia en la vertiente *de facto* de la pregunta fundamental, hoy practicamente olvidada, sin la cual la filosofía queda en las regiones de las «esencias», y abandona a merced de las ciencias y de sus categorías causales el aspecto de la producción del mundo que después de Kant ha quedado encerrado en un *como si* epistemológico.

El proceso permite un acercamiento al problema de la relación que con la filosofía milesia tuvieron Pitágoras y Heráclito, y a la tensión paradojal entre monismo y dualismo que corre a lo largo de toda la filosofía griega. Recuperamos así los primeros tanteos en busca de la analogía ontológica, sepultados hoy bajo preceptivas lógicas.

No se oculta que Aristóteles encuentra una ambigüedad en sus predecesores cuando hablan de *phýsis* y de *ousía*, y que se impone la tarea de aclararla. Y al hacerlo, descubre que la diferencia entre

ambas no es como la que se da entre las cosas, pues en el fondo es la unidad de la analogía ontológica, fundamento de toda analogía lógica, y con ella, de toda igualdad y toda diferencia entre cosas.

Y esta diferencia en la unidad es el fundamento ontológico del llamado círculo hermenéutico.

* * *

Ha dicho Ricoeur (55) que toda pregunta que el filósofo pueda hacer surge del fondo de su memoria griega. Más contundente, Zubiri: «en cierto modo, los griegos somos nosotros» (2.312); más aún, «somos presocráticos ... porque estamos filosofando» (2.335).

Pero si esto es verdad en nuestra cultura occidental, el hombre en cualquier cultura –hombre como tal– es recuerdo del Origen y μέθοδος hacia él. Por ello la Hermenéutica de todos los tiempos es Una, y sólo sobre esta unidad es posible describir semejanzas y diferencias entre las diversas hermenéuticas: tanto la «primera», surgida en Mileto, como la de la posmodernidad.

Y cuando la inversión que la lógica simbólica hizo del símbolo (Ricoeur 56) al entender por tal el más exacto –y más abstracto– de los signos haya vuelto al cauce ontológico del Símbolo humano (Cruz 121ss), se seguirá meditando con Anaximandro sobre el Principio que gobierna el ser de todo. Y el hombre, amnesia del ser, se ejercerá a sí mismo como anámnesis hacia el Ser, vocación y anagogía hacia el Fin que todo lo de-fine, *télos* que *en-tele-éxei* los todos, pero en cuanto a nosotros mismos nos llama como *télos* y nos constituye en Método ontológico, en oyentes de la Palabra en cuanto dicientes de la Palabra. Pregunta por el mundo, inseparable de la pregunta por nosotros mismos.

ἐσμὲν γὰρ πῶς καὶ ἡμεῖς τέλος (*Phys.* 194a35).



BIBLIOGRAFÍA

FUENTES, COLECCIONES, DICCIONARIOS

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía.* Tr. Alfredo N. Galleti, México, FCE, 2ª. ed. 1974 (r. 1980).

Aristóteles. *Metafísica.* Edición trilingüe, tr. Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 2ª. ed. 1982 (r. 1990).

———(2). *Metafísica.* Tr. Hernán Zucchi, Bs. Aires, Sudamericana, 2ª. ed. 1986.

Aristotle in Twenty-Three Volumes. Loeb Classical Library, Cambridge-London, 1929.

Bailly, M. A. *Abregé du dictionnaire Grec-Français.* Paris, Hachette, 31 éd. 1976.

Bonitz, H.. *Index aristotelicus,* Graz, 2ª. ed. 1955.

Brugger, Walter. *Diccionario de filosofía.* Tr. José Ma. Vélez C., Barcelona, Herder, 1962.

Cicerón. *Disputas tusculanas.* Ed. bilingüe, Julio Pimentel Álvarez ed. México, UNAM, 1979.

Corominas, Josep. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana.* (1954) reimp. Madrid, Gredos, 1974.

Diels Kranz. *Fragmente der Vorsokratiker.* 6. Auflage, Weidmann, reimp. 1974 (*DK*).

Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers.* Tr. R. D. Hicks. Harvard-London, Loeb Classical Library, 1925 (r. 1980).

Ferrater Mora, José. *Dicccionario de filosofía.* 1ª. edición revisada. Barcelona, Ariel, 1994.

Heródoto. *Historias.* 3 vols. Arturo Ramírez T. ed. México, UNAM, 1976.

Hesíodo. *Teogonía.* Tr. Paola Vianello. México, UNAM, 1978.

Homero. *The Iliad.* With an english translation by A. T. Murray, 2 vols., Cambridge & London, Loeb Classical Library, 1976.

Iamblichus. *On the Pythagorean Life.* Gillian Clark, ed. Liverpool Univ. Press, 1989 (*VP*).

———(2). *The Exhortation to Philosophy.* Stephen Neuville, ed. Grand Rapids, Phanes, 1988.

Liddell-Scott. *Greek English Lexicon.* 9th ed. Oxford, (r.1994).

Plato in Twelve Volumes. Cambridge-London, Loeb Classical Library, 1914.
———(2). *Collected dialogues.* Princeton, Edith Hamilton & Huntington Cairns, eds. 1961 (r. 1971).
Porfirio. *Vida de Pitágoras.* Ed. Miguel Periago Lorente. Madrid, Gredos, 1987.
Sebastián Yarza, Florencio. *Diccionario griego-español.* Barcelona, Sopena, 1972.
Séneca. *Cartas morales.* Tr. José M. Gallegos R. México, UNAM, vol. I, 1951; vol II, 1953.
Studies in Presocratic Philosophy. Allen & Furley, eds. London, Routledge & Kegan Paul, vol.I, 1970.
Teofrasto. *Algunas cuestiones de metafísica.* Miguel Candel. Madrid, MEC-Anthropos, 1991.
Tomás de Aquino. *Opuscula omnia.* T. I, Paris, Lethielleux, 1927.

MONOGRAFÍAS

Acevedo M., Cristóbal. *Mito y conocimiento.* México, UIA, 1993.
Alegre Gorri, Antonio. *Historia de la filosofía antigua.* Barcelona, Anthropos, 1988.
Altieri, Angelo. *Los presocráticos.* Puebla, U. Autónoma de Puebla,1986.
Armstrong, H. A. *Introducción a la filosofía antigua.* Bs. Aires, Editorial Universitaria, 7a. ed.
Aubenque, Pierre. *Le probleme de l'etre chez Aristote.* París, PUF, 1977. 4a. ed.
Baccou, Robert. *Histoire de la science grecque; de Thales a Socrates.* Paris, Aubier, 1951.
Barnes, Jonathan. *Early Greek philosophy.* London-New York, Penguin Books, 1987.
Beekes, Robert S. P. *Comparative Indo-European Linguistics; an introduction.* Tr. Uva Vertalers. Amsterdam-Philadelphia, Benjamins, 1995.
Benveniste, Emile. *Indo-european language and society.* Elizabeth Palmer, tr. Miami, U. of Miami, 1973.
———(2). *Problemas de lingüística general.* Tr. Juan Almela. México, S. XXI, vol. I, 1974, vol. 2, 1981. 4ª. ed.
Berlin, Isaiah. *Conceptos y categorías.* Tr. Francisco González Aramburo. México, FCE, 1983.
Bermejo, José. *Introducción a la sociología del mito griego.* Madrid, Akal, 1979.
Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica.* México UNAM, 1997.
Brisson, Luc. *Platon; les mots et les mythes.* Paris, Maspero, 1982.
Bueno, Gustavo. *La metafísica presocrática.* Madrid, Pentalfa, 1974.
Burnet, John. *Greek philosophy; Thales to Plato.* London-New York, Macmillan-St. Martin's, 1968.

Capelleti, Angel J. *Mitología y filosofía.* Bogotá, Cincel, 1986. 2ª ed.
Caputo, John D. *Radical hermeneutics.* Indiana, Indiana U., 1987.
Cencillo, Luis. *Mito, semántica y realidad.* Madrid, BAC, 1970.
Cherniss, Harold F. "The characteristics and effects of Presocratic philosophy", en *SPPh I,* pp. 1-28, 1948.
———(2). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática.* Conrado Eggers Lan, ed. México, UNAM, 1991.
Collingwood, Robin George. *The idea of nature.* Oxford, Clarendon Press, 1945.
———(2). *Idea de la historia.* Tr. Eduardo O'Gorman y Jorge Hernández C. México, FCE, 1968. 3ª. ed.
———(3). *Autobiografía.* Tr. Jorge Hernández C. México, FCE, 1939, (r. 1974).
Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger.* 3 vols. Barcelona, Herder, 1986-90.
Copleston, Frederick. *A history of philosophy.* Garden City, N.Y., Image Books, 1962.
Coreth, Emerich. *Metaphysik.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1964. 2a. ed.
———(2). *Cuestiones fundamentales de hermenéutica.* Tr. Manuel Blasch. Barcelona, Herder, 1972
Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation.* Princeton, 1912 (r. 1991).
———(2). *Platón y Parménides.* Tr. Francisco Giménez García. Madrid, Visor, 1989.
———(3). *Principium sapientiae; Los orígenes del pensamiento filosófico griego.* Tr. Rafael Guardiola Iranzo. Madrid, Visor, 1987.
———(4). *The Unwritten Philosophy and Other Essays.* Cambridge, 1950 (r. 1967).
Cruz F., Roberto. *El hombre pregunta.* México, UIA, 1994.
———(2). "Tiempo mítico y filosófico en el pensamiento griego", en *Revista de Filosofía,* UIA, XII, 35, 1979, pp. 247-274.
Dampier, William Cecil. *A History of Science and Its Relations to Philosophy & Religion.* New York, Macmillan, 1946. 3rd ed.
De Finance, Joseph. *Connaissance de l'être.* Descleée, Paris, 1966.
Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional,* Tr. María Araujo. Madrid, Rev. de Occidente, 1960.
Eggers Lan, Conrado-Juliá, Victoria E. *Los filósofos presocráticos.* Vol I, Madrid, Gredos, 1978 (r. 1986). [E-J]
Escohotado, Antonio. *De physis a polis; la evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates.* Barcelona, Anagrama, 1975.
Fabro, Cornelio. *Historia de la Filosofía.* Madrid, Rialp, 1965.
Fernández, Justino. *Estética del arte mexicano.* México, UNAM, 1972.
Furley, David J. & Allen, R. E., eds. *Studies in Presocratic Philosophy, Vol I, The Beginnings of Philosophy.* London, Routledge, 1970.
Fieser, James, ed. *Presocratic Fragments and Testimonials.* (Internet Release, 1996).

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 1977.
———(2). II, 1988.
García Bacca, Juan David. *Historia filosófica de la ciencia*. México, UNAM, 1963.
García-Baró, Miguel. *Ensayos sobre lo absoluto*. Madrid, Caparrós, 1993.
Gigon, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega; de Hesíodo a Parménides*. Tr. Manuel Carrión Gútiez. Madrid, Gredos, 1980.
———(2). *Les grands problémes de la philosophie antique*. Tr. Maurice Lefevre. Paris, Payot, 1961.
Gilbert, Paul. *La patience d'être; Metaphysique*. Bruxelles, Culture et Verité, 1996.
———(2). *La simplicité du principe*. Bruxelles, Culture et Verité, 1994.
Gómez Caffarena, José. *Metafísica fundamental*, Madrid, Rev. de Occidente, 1969.
Grenet, P. B. *Ontología*. Tr. Monserrat Kirchner. Barcelona, Herder, 1973.
Gusdorf, Georges. *Mythe et métaphysique*. Paris, Flammarion, 1984.
———(2). *La palabra*. Tr. Horacio Crespo. Bs. Aires, Nueva Visión, 1971.
Guthrie, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. Vol. I. Cambridge, 1962 (HGPh).
———(2). *"Aristotle as historian"*. en *SPPh I*, 239-254.
Hartmann, Nicolai. *Ontología*. V. I. Tr. José Gaos. México, FCE., 1986. 3ª. ed.
Hegel, G. W. *Lógica*. Tr. Antonio Zozaya. Madrid, Vicent, 1971.
Heidegger, Martin. *Holzwege*. Frankfurt, Klosterman, 1950 (*Hw*).
———(2). *La pregunta por la cosa*. Tr. Eduardo García Belzunce. Bs. Aires, Alfa, 1975 (*PC*).
———(3). *El ser y el tiempo*. Tr. José Gaos. México, FCE, 1971. 5ª. ed. (*ST*).
———(4). *Questions IV*. Tr. Jean Beaufret, François Fédier *et al.* Paris, Gallimard, 1976.
Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía I*. Tr. Luis Martínez Gómez. Madrid, Herder, 1994. 15ª. ed.
Hoffman, O. *et al. Historia de la lengua griega*. Tr. A. Moralejo Laso. Madrid, Gredos, 1973 (r. 1986).
Hussey, Edward. *The presocratics*. London-Cambridge, Duckworth-Hackett, 1972 (r. 1995).
Hyland Drew A. *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*. Tr. Jorge L. García Venturini. Bs. Aires, Ateneo, 1975.
Imaz, Eugenio. *El pensamiento de Dilthey*. México, FCE, 1978.
Jaques, Eliot. *La forma del tiempo*. Tr. José Luis Echeverría. Bs. Aires, Paidós, 1984.
Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Tr. José Gaos. México, FCE, 1952 (r. 1980).
———(2). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, FCE, 1962 (r. 1968).
Jaspers, Karl. *Anaximander, Heraclitus, Parmenides...* Hannah Arendt, ed. New York, Harcourt, 1974.

Jolivet, Regis. *El hombre metafísico.* Tr. L. Medrano. Andorra, Casal i Vall, 1959.
Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft.* Raymund Schmidt, ed. Hamburg, Felix Meiner, 1952.
Kirk, G. S. *El mito: su significado y funciones en las distintas culturas.* Tr. Antonio Pigrau Rodríguez. Barcelona, Barral, 1973.
———(2). *The nature of Greek myths.* Harmondsworth-New York, Penguin, 1974 (r. 1980).
Kirk, G. S-Raven, J. E. *The presocratic philosophers; a critical history with a selection of texts.* Cambridge, 1957 (*K-R*).
Koestler, Arthur. *The Sleepwalkers; a history of man's changing vision of the universe.* Harmondsworth-Ringwood, Penguin, 1959 (r.1975).
Kojève, Alexandre. *Essai d'une histoire raisonne de la philosophie paienne.* 2 vols. Paris, Gallimard, 1968.
Landgrebe, Ludwig. *Philosophie der Gegenwart.* West-Berlin, Ullstein Bücher, 1961.
Levaut, Albert. *Histoire de la philosophie.* 2t. Paris, Buff, 1948.
Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage.* Paris, 1966.
Lloyd, G. E. R. *Polarity and analogy.* (Cambridge 1966), Indianapolis, Hackett, 1992.
———(2). *De Tales a Aristóteles.* Tr. Carlos Enrique Gondell. Bs. Aires, EUDEBA, 1977. 2ª. ed.
Lonergan, Bernard J. F. *Insight; a study of human understanding.* London-New York, 1957.
Long, Christopher P. "Toward a dynamic conception of *ousia*; rethinking an Aristotelian legacy". Internet, PAIDEIA, 1999. http//web.bu.edu/wcp/Papers/Anci/Ancilung.htm
López Quintás, Alfonso. *Filosofía española contemporánea.* Madrid, BAC, 1970.
Luce, J. V. *An introduction to greek philosophy.* London, Thames and Hudson, 1992 (r. 1997).
Marías, Julián. *Filosofía antigua.* Madrid, 1965.
Marquínez Argote, Germán. *En torno a Zubiri.* Madrid, Studium, 1965.
Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la filosofía.* Madrid, Istmo, 1973.
Matthai Quelle, Horst. *Pensar y ser I; ensayo de una fenomenología metafísica.* Mexicali, UABC, 1995.
———(2). *Pensar y ser II; la escuela de Mileto.* Mexicali, UABC, 1994.
———(3). *Pensar y ser III; Heráclito el obscuro.* Tijuana, UABC, 1997.
Merleau-Ponty Jacques. *Cosmología del siglo XX.* Tr. Jacinto-Luis Guereña. Madrid, Gredos, 1972.
Merleau-Ponty, Maurice. *Existence et dialectique.* Textes choisis par Maurice Dayan. Paris, PUF, 1971.
Miranda, José Porfirio. *La revolución de la razón; el mito de la ciencia empírica.* Salamanca, Sígueme, 1991.
Mosterín, Jesús. *Historia de la filosofía.* Vol. 3. Madrid, Alianza, 1984.

Mourelatos, Alexander P. D., ed. *The presocratics, a collection of critical essays*. Garden City, New York, Anchor Books, 1974.
Nicol, Eduardo. *La idea del hombre.* México, Herder, 2004.
Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia.* Tr. Charo Grego y Geer Groot. México, Fontamara, 1996.
———(2). *La naissance de la philosophie a l'époque de la tragédie grecque.* Tr. Geneviève Bianquis. Paris, Gallimard, 1938.
Ortega y Gasset, José. "¿Qué es filosofía?" en *Obras inéditas.* Madrid, Rev. de Occidente, 1958.
———(2). *Obras Completas*. Madrid, Rev. de Occidente, 1953, 3ª. ed.
Palmer, Leonard R. *Introducción crítica a la lingüística descriptiva y comparada.* Tr. José L. Melena. Madrid, Gredos, 1975.
Pieper, Josef. *Sobre los mitos platónicos.* Tr. Claudio Gancho. Barcelona, Herder, 1984.
Rahner, Karl. *Oyente de la palabra.* Tr. Alejandro E. Lator Ros. Barcelona, Herder, 1967.
Rey, Abel. *La juventud de la ciencia griega.* Tr. José Almoina. México, UTEHA, 1961.
Ricken, Friedo. *Filosofía de la edad antigua.* Tr. Claudio Gancho. Barcelona, Herder, 1990.
Ricoeur, Paul. *De l'interpretation.* Paris, Seuil, 1965.
Robin, Leon. *El pensamiento griego en los orígenes del espíritu científico.* México, UTEHA, 1962.
Rosenblueth, Arturo. *El método científico.* México, IPN, 1971 (r. 1988).
Rosset, Clement. *L'anti-nature*. Paris, PUF, 1973.
Sanabria, José Rubén y Mauricio Beuchot, eds. *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*. UIA, 1997.
Sánchez Zavala. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, 1967
Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutik und Kritik.* Hrsg. von Manfred Frank. 6. Aufl. Frankfurt, Suhrkamp, 1995.
Spinelli, Miguel. *Filósofos, pré-socráticos; primeros mestres de filosofia e de ciencia grega.* Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998.
Taton, René. *Histoire Générale des sciences*. 3 vols. Paris, PUF, 1966
Vernant, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua.* Tr. Juan Diego López B. Barcelona, Ariel, 1973.
———(2). *Les origines de la pensée grecque*. París, PUF, 1962 (r. 1983).
Vlastos, Gregory. "Equality and justice in early Greek philosophy" en *SPPh I*, 56-91.
Wahl, Jean. *La experiencia metafísica.* Tr. José Zahonero V. Alcoy (España), Marfil, 1966.
Windelband, Wilhelm. *A history of philosophy.* New York, Harper, 1958.
Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico philosophicus.* Ed. bilingüe, tr. Enrique Tierno Galván. Madrid, Alianza, 1973.
Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. México, UNAM, 1987. 10ª. ed.

Zeller, Eduard. *Fundamentos de la Filosofía Griega.* Trad. Alfredo Llanos. Argentina, Siglo XX, 1968.
Zubiri, Xavier. *Espacio, tiempo, materia.* Madrid, Alianza, 1996.
———(2). *Naturaleza, historia, Dios.* Madrid, Nacional, 1978.

ÍNDICES

NOMBRES

TEMÁTICO

ÍNDICE GENERAL

Doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana de México, Roberto Cruz ha impartido las cátedras de Introducción a la Filosofía, Filosofía Griega, Física y Metafísica, Antropología, Hermenéutica y Filosofía de la Comunicación.

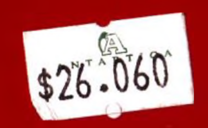
Es también autor de *El hombre pregunta*, obra precursora de la presente.

Sin pretender la cuadratura del círculo hermenéutico, la presente obra intenta ayudar al lector a descubrir este método filosófico en su propio ejercicio, sin apriorismos ni exigencias preceptivas.

Para ello, sobre la base de una relectura del primer texto filosófico de Occidente –que se escribió sin ayudas de diccionarios de filosofía– se invita al ejercicio de la pregunta última tal como la plantearon los primeros presocráticos. En este acompañamiento, que el autor ve como el Método Hermenéutico fundamental, se examinan los nexos de la filosofía naciente del siglo VI a. C. con la filosofía actual.

En palabras del autor: «Como la vida misma, la hermenéutica sólo se descubre al ejercerla, y nada ha quedado probado si el lector no comprueba en sí y por sí lo que los milesios dijeron en su propio acompañamiento del mundo, que es el mismo para todos.»





www.herder.com.mx





